



第二辑

金景芳师传学者文库

总顾问 李学勤

# 易学考论

梁韦弦 著

黑龙江人民出版社



**梁韦弦** 1953年生，吉林东丰县人。1982年毕业于四平师范学院中文系，获文学学士学位。1983年入东北师范大学，在王向群先生指导下研习中国古代政治思想史，1986年获法学硕士学位。1992年入吉林大学，在金景芳先生指导下研究中国古代史，1992年获历史学博士学位。著作还有《孟子研究》、《儒家伦理学说研究》、《中国传统伦理思想研究》、《程氏易传导读》等，发表《孟子五伦说考议》、《与郭店简唐虞之道学派归属相关的几个问题》等论文60余篇。

金景芳师传学者文库（第一辑）

周代家庭形态            谢维扬 著

周代分封制度研究       葛志毅 著

周代礼俗研究            常金仓 著

金景芳师传学者文库（第二辑）

易学考论                梁韦弦 著

投稿邮箱：黑龙江人民出版社

古籍辞书编辑室

联系电话：0451-82281486

联系人：孙国志



## 总 序

《金景芳师传学者文库》即将由黑龙江人民出版社出版。把一位在学术界有重要影响的学者众多弟子的著作汇集起来,成为丛书印行,乃是近年罕见的创举。

金景芳先生字晓邨,辽宁义县人,生于公元1902年,卒于公元2001年。他终生献身于教学研究工作,早年曾执教小学、中学,1941年进入东北大学,1954年调到东北人民大学即后来的吉林大学,前后讲授达60年,授业学生难以数计。金先生自1961年招研究生,“文革”后1981年被评为首批博士生导师,其后共培养硕士16位、博士24位,都已作为高校或科研机构的骨干力量。这里说的金门弟子,指的就是他们。

金先生享寿期颐,著述等身,其学术渊博宽广,及于文史诸多方面,而其重心在于先秦历史文化。1999年出版的《学林春秋》初编有他的《我和先秦史》一文,篇中将他自己的主要学术成果归纳为五个方面,均列于先秦史范围。事实上,吉林大学长期以来是先秦史学科的重点,金先生指导的弟子们也都在各自单位对先秦史学科的发展做出贡献。《金景芳师传学者文库》所收录金先生弟子的著述,皆系先秦史方面的专题探讨,可以明显看出其与师学的传承关系。

2003年,金景芳先生弟子陈恩林、舒大刚、康学伟三位教授曾编纂《金景芳学案》,经线装书局出版。该书开首收入金先生《自传》与若干代表性论文,以及金先生受其知遇的金毓黻等人传略,然后列举助手、弟子32人,各录其论作二至三篇。《金景芳师传学







者文库》在一定意义上可说是《学案》的继续和扩大,但由于所收都是专著,其性质、规模自然又有不同。

重视学术上的师承关系,是中国文化的一种优良传统,而在历史上,最能够系统地体现学术师承关系的著作体裁便是学案。谈到学案,大家自然首先想到明末清初黄宗羲的《明儒学案》及《宋元学案》。有的学者认为,学案体的出现系受佛教禅宗灯录的影响,这恐怕不真实,或者至少是不确切的。司马迁作《史记》,已经在《孔子世家》之外,专设《仲尼弟子列传》,根据孔壁古文“弟子籍”,记述孔门的传承事迹。《史》、《汉》的《儒林列传》,也突出了学者的师传关系。作为学案体发轫的朱子《伊洛渊源录》,特点不过是专题单行而已。其后类似作品很多,到黄宗羲的两部《学案》,将这一体裁的优长发挥到极致,于是成为传统学术史著作的典范。

《金景芳学案》和《金景芳师传学者文库》进一步阐扬并且改造了学案体的传统。尤其是《文库》,所收录的都金门弟子各自的代表性著作,由此可以看出他们怎样在继承师学的同时,做出了自己创造性的发展,为今后研究现代的学术史提供了实例和佳话。

我是后学,比金景芳先生小 30 岁,但有机会获见金先生已是 40 多年前的事了。1961 年的一个下午,金先生到中国科学院历史研究所来看曾与他同在复性书院的张德钧先生。那天张先生不在,只有我一个留在思想史研究室工作,就接待金先生,多有承教,最后步行把他送到北京火车站。

从 70 年代末起,我常前往吉林大学,后来还受聘为兼职教授,每到长春,一定去谒见金景芳先生。蒙金先生不弃,我多次主持他的弟子学位答辩,得以仔细阅读他们的论文,对于金先生指点培育所费苦心和辛劳,有十分深刻的印象。特别是 90 年代,在答辩会上我总是强调金先生以耄耋之年,仍对学生如此尽力教诲,实为学术史上所稀有。《金景芳师传学者文库》所收各书,不少就是他弟





子们的学位论文,读者不难通过这些作品,看到金先生教学达到的成效。

金先生在《自传》里讲过这样一段话:“我读书有一个怪脾气,就是不怕难,越难我越想读。又由于我得力在自学,喜欢独立思考。我认为对的东西,敢于坚持,敢于同错误的东西作斗争。”金先生的著作,贯穿着这种深入钻研、实事求是的精神,他的各位弟子也能继承老师的这种精神,在学科发展中取得多方面的建树成果。《文库》的陆续出版,将会向读者充分展示这一点。

最后我还想向作为金先生弟子的各位学者提一个建议,便是尽快编辑金先生的全集。金先生的论著,有的早已风行,但印数有限,今天大家想读,苦于搜求不易;还有一些文章,尤其是早年所撰,久归散佚,更需要下功夫辑集。全集的完成,将同这部《金景芳师传学者文库》一起,成为对这位世纪学人的最佳纪念。

李学勤

2005年2月11日

农历正月初三





## 序

与梁韦弦教授相识十年有余。梁兄直率平和,表里不二,不事张扬,数十年如一日,探赜索隐,潜心解读先秦儒典,尤善说《易》,有多部著作问世。今有《易学考论》付梓,鄙人有幸成为最早读者之一。

《易学考论》是在作者近十几年发表于国内学术期刊之论文的基础上写成的。以前曾拜读过梁兄许多大作,也常借会议之闲暇与之交谈,对于梁兄易学见解自谓了如指掌。然系统读完《易学考论》顿感过去对于梁兄易学研究的认识只是一知半解,极为肤浅,则有只见树木、不见森林之感。

大作《易学考论》是近几年易学界难得之作。全书分上下两篇,上篇是“易学考”,反映了作者深厚而扎实的易学功底和严谨而朴实的学风;下篇是“易学论”,凸显了作者宏大而宽广的学术视野和敏锐而深刻的哲学思维。

就方法而言,梁兄兼顾考辨和论说,值得称赞和倡导。考辨,从事实出发,考镜源流,辨明是非,旨在求真,此为学者应具备的最基本工夫;论说,解读和分析原典,揭示本义,阐发新意,旨在建构,此为学者追求的终极目标。二者互为表里,不可偏废。然当今学界,或精于考辨而疏于论说,或长于论说而短于考辨,而能将“考”与“论”结合者,鲜矣!更可悲者,有蔽于短而不自知者,以己之长而击他人之短,而洋洋自得。

就内容而言,大作涉及《周易》经传、简帛易学、易学史等诸多问题。在上篇“易学考”中,对于见仁见智的重大学术问题,提出了





自己独到见解。如作者通过分析古代历法、数学和汉代易学及其相关文献,质疑当今学界提出的卦气产生于先秦观点,坚持卦气形成于汉代的这一传统的说法。又通过分析先秦文献资料提出新出土《归藏》源于夏商,绝非后人伪造。又提出坤为形声字,作“川”,本之“顺”,“坤”的本义是“地”,许慎所谓“土在申位”不是“坤”本义。在帛书系辞“马”“象”问题上,认为帛书《系辞》以“马”代“象”,是讹写。种种用“马”解说系辞的说法“为悬空猜想”,诸如此类,持之有故,令人信服。

更为可贵的是梁兄关于考据方法之见识:“某种观点见于某一时代文献时,就一定以此文献为这种观点之上限,或者认为这种观点一定早有了,同样都是不可靠的。一般说来,判断某种思想是哪个时代的,首先还要看它始见于哪个时代的文献。至于此前是否已有这种思想观念,这要认真考察并做具体分析。而在考察历史上一些先后有联系的思想学说时,有一个问题必须注意,即后人的思想学说的建构,必须以前人的东西为资料,我们要将两者区分开来,不能用后人的学说去丰富前人学说的思想内涵。”应当说,学界考辩之所以出现许多不应该出现的观点偏差,不能不说与对考据方法理解相关,因此掌握正确考据方法在学术活动中显得尤为重要。

在下篇“易学论”中,梁兄承袭其业师金景芳先生治《易》之思路,对于《周易》经传中人性论、人道观、吉凶观、人文精神、生命力、象数与义理及其易道与天道、人道、神道关系等易学中重要的理论问题作了现代诠释和阐发。除此之外,梁兄站在史学和易学角度还就宋元易学、伊川易学、王夫之易学及其业师金景芳易学作了论述和评析。其论理,思辨而精微,条理而通达,又富有现代意义。如他提出《易传》中许多“义理绝非脱胎于象数”,而是“多是借象数以言义理”的观点和对于《周易》“要科学适当,既不可虚无,也不必



神化”的科学评价标准。又如他把《易传》人文精神概括为“以追求人善良完美为最高理想、坚信人道正义之价值的精神”和“强烈的变易求通、去故取新的进取发展精神”。并认为《易传》以仁义为主的人道观，“正确反映人类社会生存发展的根本的必由法则，具有普遍的价值”，“对于维护今日社会稳定与发展同样是有重要的积极意义”。“《易传》以仁义为人道法则，实际上是认为人类社会要健康地生存发展就离不开人与人之间的团结合作，也离不开秩序纪律的规范约束”。其宣扬性善论“更深层的主体是表述人之所以为人的人性和人道的自觉，弘扬理性，强化人们作为人的自觉意识，表现了我们中华民族祖先对于人道的自觉和自信，显示出一种积极乐观精神。”等等，这样一系列鲜明而富有创建性观点和具有时代气息的理论，不能不令人回味和深思。

然由于鄙人学识浅薄，在个别问题（如对象数易学理解、定位和评价）上与梁兄还未能完全取得一致，但随着频繁的学术交流，相信一定能达成共识。最后特别说明的是，论年龄、资力和学问，鄙人不及梁兄，为我兄大作作序，深感诚惶诚恐，然蒙梁兄厚爱 and 重托，故不可为而为之，匆匆略述数语以为序。

林忠军

2003年8月6日于山东大学







## 自序

这部书是在我自 1992 年以来发表的 30 余篇有关易学的论文的基础上写成的,其内容大体考证与论述各占一半,故名之为“易学考论”。之所以想到要出版这部书,是因为近些年参加了几次国际易学研讨会和海峡两岸易学研讨会,会上会间有机会发表一些个人关于易学研究的心得,结识了不少海内外学者,有些学者将他们的著作赠送给我,也希望我能送书给他们,1993 年以前我曾写过两种关于《周易》的书,但这两种书目前我手中仅各存一本,而且这两种书又不能反映我近年来的研究情况。1993 年以后,我先后承担了国家教委、国家社科及教育部高校古籍整理工作委员会等多种有关中国古代思想史的科研项目。这占去了我授课之余的大部分时间。所以,并没有什么专门性易学著作出版,现在将近年来的易学研究成果整理成此书,以便与易学界的朋友交流。

虽然这些年我的主要精力并不是用在易学研究上,但现在回头看一下,有些关于易学研究的文章我倒觉得相对更满意一些。其原因可能是这些文章写得都比较从容,不像搞科研项目那样有时间限制,可以更充分地阅读相关文献,选题完全自由,凭兴趣来做,都是有感而发。

上篇易学考的内容,主要是对关涉思想史上一些认识是非问题的考证,其中如关于马王堆帛书易传和王家台秦简易占的章节,也谈到一些研究方法问题。所谓做学问,首先是要去求“真”,搞清事实的真象,才能谈到正确认识它的含义。这说起来容易做起来难。就考证而言,我看最难的首先是要克服学者自身的主观主义。





古文献虽然浩繁难读,只要有耐心,认真地对待,通常情况下,多数问题是可以得到正确地解决的。但是如果搞“主题先行”,在未去认真考察文献之前已先确定结论,只是去到文献中寻找有利于这种结论的证据,甚至对有关文献做望文生义的解释,这种考证,只能增加人们认识上的混乱,最终是经不起时间考验的。孔子说:“毋意,毋必,毋固,毋我”,讲的就是要尊重客观事实,这是我在从事研究工作中一直努力争取做到的。

在易学研究中,实际我更关注的是在思想史上具有重要认识价值的问题,更注意对易学之义理的阐释。记得前些年在山东大学召开的一次易学研讨会上,一位随导师参加会的研究生曾经向学者们提出这样的问题:你们到底想把《周易》研究成什么样才算满意?研究它到底要干什么?我想有关《周易》的学术,首先是我们民族历史上形成的一种文化,它虽然并不能直接变成汽车或楼房,但健康的学术研究可以提高我们民族的智慧,帮助我们建设积极的社会意识,这种价值并不是汽车和楼房能代替的。所以,学术研究总是要进行下去的。研究历史文化的任务,首先是要传薪接火,把我们祖先积累起来的智慧和积极的人生精神继承下来,发展下去。这是一个看似简单的问题,实际又是一个并不简单或者说值得学者们认真对待的问题。前几年有人取笑《红楼梦》专家们在考证贾母的腰上生有一块牛皮癣,虽是笑谈,但令人深思。所以,在易学研究中我不赞成去耗费精力搞那些穿凿附会、繁琐无用的学问,当然更反对耗费时间去寻找占筮的“科学”依据。如果我们去做这种学问,将如何去面对后生们的质问?这部书易学论部分的写作,大体有以上这样一种思想基础。

1983年至1986年在东北师大读硕士学位时,我的导师王向群教授曾为我讲授《尚书》、《周易》、《礼记》、《论语》、《孟子》等经典,就易学而言,王先生是我的蒙师。1989年我考入吉林大学研





究生院，在著名史学家金景芳先生指导下研究先秦史。金先生不仅在 20 世纪中国古史研究领域占有重要的地位，其易学亦蜚声海内外，巍然成家。金先生的易学思想对我的影响是十分深刻的。1992 年我的第一篇易学论文《宋易在元代的发展》发表于《周易研究》，当时山东大学周易研究中心的刘大钧教授已是易学界的成名学者，看到此文后，刘先生曾来信给予充分肯定，并书赠联语，给我热情的鼓励。后来刘先生又多次邀我参加海峡两岸易学研讨会、国际易学讨论会。在易学研究方面，我与刘先生虽然对有些问题的看法不尽相同，但对刘先生多年来为繁荣周易学术研究事业做出的巨大贡献我是由衷敬佩的，对于先生给予我个人的帮助我是深为感激的。1993 年参加首届海峡两岸周易学术讨论会时，我曾在大会上做了题为“周易的生命力”的发言，批评了当时周易热中出现的一些问题，会后受到一些问难。参加会议的中国社会科学院宗教研究所的余敦康教授给了我很大支持，鼓励我继续写文章深入说明自己的观点，于是我后来又写了《论周易筮数与象理的本质及其占筮原理之矛盾》及《易传的吉凶观》等文。余先生作为德高望重的老一辈学者，谦虚平易，奖掖后学，其风范令人景仰。

在十几年来有关《周易》研究的学术活动中，我又有幸结识了如林忠军、刘玉建、王新春等青年学者，都是当今易学界的俊彦。忠军同志为人谨厚，治学勤奋，成绩斐然。其所著《象数易学发展史》体大思精，是一部开创性的著作，曾深得先师金景芳先生的赞赏。忠军同志对象数学做过贯通古今的研究，知识要比我广博深入。他能应允为拙著作序，我非常高兴。有朋友关心了解你的工作，这会使你更觉得你的工作有意义。

学术研究需要交流讨论，这样有利于把问题搞清楚。我在本书中，坦率地提出了一些与同行师友们不同的观点，相信他们会





理解我的初衷。当然,师友们若对我的这些看法有所批评指正,我同样会诚恳地对待和理解。

因为此书的许多章节当初都是作为论文独立发表的,所以不同文章中分别涉及到的相同或相关的问题在文章中都要有所论述和交待,而现在将它们纳入一书之中,我并没有重新做系统的处理,这主要是出于两点考虑:一是各章节相对独立完整性强些,这样读者对某一问题有兴趣时,就不一定需要系统阅读书中别的内容;二是如对全书做系统的调整处理,需要花费许多时间,而且效果也不一定就好。

梁韦弦

二〇〇三年四月农历癸未谷雨记





# 目 录

## 上编·易学考

### 第一章 王家台秦墓竹简易占考…………… (3)

一、王家台秦简易占与殷易《归藏》…………… (3)

二、秦简《归藏》与汲冢书…………… (11)

### 第二章 马王堆帛书易传考释(上)…………… (19)

一、释“键川”、“设卦观马”、“禁民为非曰义”…………… (19)

(一)“键川”与“乾坤”无意义区别…………… (19)

(二)“设卦观马”即“设卦观象”…………… (22)

(三)“爱民家行曰义”与“禁民为非曰义”…………… (24)

二、释帛书易传《要》篇之“六府”、“五官”…………… (25)

三、坤卦卦名说…………… (34)

四、释“东北丧朋,西南得朋”…………… (41)

### 第三章 马王堆帛书易传考释(下)…………… (48)

一、《要》篇透露的卦气知识及其成书年代…………… (48)

二、《繆和》的成书年代…………… (57)

三、帛书易传五篇之间的联系及其成书年代问题…………… (62)

四、由马王堆帛书易传看古书形成过程的复杂性…………… (69)







#### 第四章 历法与易学考 ..... (78)

##### 一、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月记》及

《周髀算经》所记之节气 ..... (78)

二、“八风”与五行、八卦 ..... (83)

三、《礼记·月令》所记时候与汉易卦气之气候 ..... (89)

四、先秦时期的历政文化 ..... (97)

#### 第五章 汉易卦气考 ..... (108)

一、卦气源流考 ..... (108)

二、孟京易学的来源 ..... (125)

三、《淮南子》引易论易考 ..... (132)

四、史书所见之汉易卦气学 ..... (141)

## 下编·易学论

#### 第六章 论《易传》的思想 ..... (159)

一、《周易》的“人道”观 ..... (159)

(一)《周易》人道观的形成 ..... (159)

(二)《周易》人道观的思想内涵 ..... (161)

(三)《周易》人道观的历史意义 ..... (165)

(四)余论 ..... (169)

二、《易传》人性论探微 ..... (170)

三、《易传》的吉凶观 ..... (179)

(一)关于《周易》的吉凶观念的来源 ..... (180)

(二)关于造成吉凶的因素 ..... (182)





(三)关于人应如何对待吉凶·····	(186)
(四)结语·····	(188)
四、《易传》中的易道与天道、人道及神道·····	(188)
<b>第七章 论《周易》的象数与义理·····</b>	<b>(198)</b>
一、卦气与历数、象数和义理·····	(198)
二、《周易》筮数与象理的本质及其占断原理的矛盾·····	(208)
(一)数与象在占筮过程中的意义·····	(208)
(二)象理系统的本质及象理关系·····	(210)
(三)《周易》占筮原理的矛盾·····	(214)
三、《周易》的生命力·····	(218)
四、传统易学的人文精神·····	(227)
<b>第八章 汉易象数学论·····</b>	<b>(236)</b>
一、汉易象数学形成·····	(236)
二、汉易象数学的理论内涵·····	(240)
三、汉易象数学与两汉的政治和世风·····	(242)
<b>第九章 宋明易学论·····</b>	<b>(247)</b>
一、《伊川易传》导论·····	(247)
(一)程颐和《伊川易传》·····	(247)
(二)关于《周易》一书性质的认识·····	(253)
(三)《伊川易传》的易学方法·····	(265)
(四)《伊川易传》于易学史上的地位·····	(283)
二、宋易在元代的发展·····	(289)
三、读船山先生《周易大象解》·····	(299)
四、船山先生对邵雍、朱熹易学的批评·····	(306)





- (一)邵子方圆二图,典要也 ..... (306)
- (二)四圣同揆,后圣以达先圣之意 ..... (308)
- (三)朱子仅以易为占筮之用,废学以尚占 ..... (311)
- (四)朱子所述《周易》占法,乃日者苟简之术 ..... (314)

## 第十章 孔子、王弼、程颐在易学史上的贡献 ..... (316)

- 一、孔子对易学的贡献 ..... (316)
- 二、王弼在易学史上的贡献 ..... (323)
- 三、程颐在易学史上的贡献 ..... (328)

## 附:业师金景芳的易学 ..... (336)



上  
编

易  
学  
考







## 第一章 王家台秦墓竹简易占考

### 一、王家台秦简“易占”与殷易《归藏》

1995年第1期《文物》上发表了荆州市博物馆《王家台15号秦墓》<sup>①</sup>的发掘报告,其中介绍了秦简“易占”的情况。此后有学者陆续撰文讨论有关问题<sup>②</sup>。就目前所见之研究成果看,大家多认为王家台秦简易占可能是后世托殷易之名编制的筮书,而并非殷易《归藏》<sup>③</sup>。这里试就秦简易占是否为殷易《归藏》问题做进一步的讨论。

《周礼·春官》曰:太卜“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别皆六十有四。”《礼记·礼运》记孔子语曰:“我欲观夏道,是故之杞而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《坤乾》之等,《坤乾》之象,《坤乾》之义,吾得以《坤乾》。”这些说法表明,作为殷易之“坤乾”即《归藏》,历史上确

① 荆州市博物馆:《王家台15号秦墓》,《文物》1995年第2期。

② 连劭名:《江陵王家台秦简与归藏》,《江汉考古》1996年第4期。李家浩:《王家台秦简易占为归藏考》,《传统文化与现代》1997年第1期。李零:《跳出周易看周易》,《传统文化与现代化》1997年第6期。王明钦:《王家台秦墓竹简概述》,《北京大学新出简帛国际学术研讨会论文集》,2000年。

③ 目前我所见到的明确肯定王家台秦简易占即殷易《归藏》的文章有:邢文的《秦简归藏与周易用商》,《文物》2000年第2期;林忠军的《王家台秦简出土的易学价值》,《周易研究》2001年第2期。





曾存在过,这是我们讨论秦简“易占”与殷易《归藏》关系之前提。

就已公布的材料和有关研究成果来看,我们已知秦简“易占”之卦名多半同于《周易》之卦名。这意味着,要搞清秦简之卦名是否即殷易《归藏》之卦名,首先就需搞清它是否先于《周易》之卦名而存在,因为只有可以肯定它先于《周易》之卦名存在,才谈得到它是否为殷易《归藏》卦名的问题。我认为,要确定秦简卦名与《周易》卦名孰先孰后,主要方法应是对两者不同封名的比较分析。通过这种比较研究,我认为秦简易占之卦名是先于《周易》之卦名存在的。其理由是,《周易》卦名与卦象之关系,较之秦简构思已精巧抽象。如秦简之“陵”卦,于《周易》作“谦”卦。陵,即山陵之义。《说卦传》云:“艮为山。”是秦简卦名取义于山陵之象。然于《周易》此卦称谦,则兼含卦之艮下坤上,取山居地中,高不为高之义。其取名之象义,显然较秦简复杂,且构思已称巧妙。这正是后出转精之例。又如秦简之介卦,于辑本作分。古文献介、分二字多相混。《经典释文》云:“介本作分。”此卦《周易》作“豫”。尚秉和云:“《归藏》作分。言震雷上出,与地分离也。”显然,从卦象上看,尚氏解说的这种取义为豫卦之初义,而秦简卦名作介(分),反映的正是这种初义。至《周易》卦名作豫,与卦象之取义已非如此直接。《说文》谓豫之义当为象之大者,由象之大者而有宽舒之义,进而有愉悦之义。是以愉悦之义名卦象之雷出地上,较之以介(分)名之,复杂而抽象,当为后起。又于秦简易占《周易》之蛊卦做“夜”或“亦”:“夙夜曰昔者北敢夫。卜逆女。夙亦曰昔者北□□(343)。”夜,从夕亦声,故又作亦。《说卦传》云艮有少男之象,巽有长女之象。友人连劭名兄释此卦有婚娶之义为得之。<sup>①</sup>按,《左传》云“风落山,女惑男”,兼取上下二体风山女男两种卦象而言之。然据传本《周易》卦

① 连劭名:《江陵王家台秦简归藏考释》,《中国哲学史》2001年第2期。





辞及《大象》、《序卦》、《杂卦》诸传而言,似皆不取男女婚嫁之义,故婚嫁之义当为殷易卦名之遗义。蛊卦卦辞曰:“蛊,元亨,利涉大川。先甲三日,后甲三日。”或曰:先甲三日,后甲三日,即辛壬癸甲之日,为嫁娶之佳日。<sup>①</sup>然就《彖传》“终则有始,天行也”的解释及诸传皆以治乱之事解卦义来看,是《周易》不取男女婚娶为义。而此卦于秦简作夜,则与婚娶之义相关。《释名·释亲属》曰:“妇之父曰婚,言婿亲迎用昏,又恒以昏夜成礼也。”按,如果说秦简夜卦之名与占辞中所记之“逆女”是偶合的话,那么我们至少可以说秦简卦名之取义与卦的男女之象相合,即取男女以昏夜成礼之义,而此取义较为直观,似更初始。《周易·象传》以“山下有风”释蛊义,《彖传》言“刚上而柔下,巽而止之”,《序卦》谓“蛊者,事也”,《杂卦》云:“蛊则飭也”,这些说法取义已显抽象而深,似皆不如以夜名卦初始。

友人林忠军兄云:秦简有恒我一卦,《周易》之恒卦当系由此简化而来,其卦名之“我”字并非衍文;又云:秦简之散卦传本作散家人,两个版本《归藏》皆有“散”,可见散字也非衍文。<sup>②</sup>忠军兄谓散、我皆非衍文,我完全同意。问题是散卦于辑本作散家人,而秦简只作散,这就有两种可能,一是辑本之来源的文字与秦简有所不同,即《归藏》之散卦确有作散家人者;一是家人两字乃后增。如是前一种情况,则可能表明辑本《归藏》之卦名亦确古于《周易》,因为《周易》之卦名皆一、二字,无三字者,似已成规范。倘后人编制筮书之卦名,如无固有之根据,当不会打破此种规范。但是,秦简此卦即只作散,且简本又不见别的三字卦名,故我们还是将此卦之名视为散更稳妥。至于恒我一卦于《周易》作恒,也未必是一种简化,如秦简中的噬卦,于《周易》则作噬嗑,反增一字。按秦简卦名非单



① 连劭名:《江陵王家台秦简归藏考释》,《中国哲学史》2001年第2期。

② 林忠军:《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》,《周易研究》2001年第2期。



字即双字，此与《周易》已无差别，这说明用一、二字为卦命名这种形式于殷易已经定型。《说卦传》云：“巽为木，为风，为长女。”据此，则恒我之名与卦象之联系当在巽为女之义。按，恒我又见秦简归妹之卦辞：“昔者恒我窃毋死之□□(307)□□□弄月而支占□□□□”(201)。是此恒我即传说中窃不死之药而奔月的嫦娥，为女性，与卦之巽为女相合，以之名卦，其义可通，故不必考虑衍文问题。《周易》之《彖》、《象》二传之解说是合于《周易》卦名立义的。秦简作恒我，则其所取非恒久之义。也就是说，《周易》取雷风恒之义，已较秦简抽象高深。关于与《周易》家人相应之散卦，有的学者又谓家人如言庶人，庶人即民萌，无知之义，而散亦有不精明之义。<sup>①</sup>按，《周易》家人之卦辞曰：“家人利女贞”，《象传》曰：“风自火出家人”，其爻辞之初九、九三、六四、九五，皆言及“有家”、“家”、“家人”、“富家”。据此，则卦名之家，当即家庭之家，以庶人或民萌之义释之，求之过深矣。而且，谓散与庶人之义相近，解说亦嫌曲折。更重要的是，倘取民萌之义解说卦名，则似与卦象全不相干。按，《说卦传》云：“巽为风”，又云：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”业师金景芳尝言，《说卦》这段文字即殷易《归藏》之遗说。是家人卦于秦简易占为散卦，取义正与卦象巽为风相合。据《说卦传》，古人的观念，风具有使万物散之性。如兼卦之上下二体言之，则以散称风火之象，其义亦完全可通。也就是说，以散名其卦的风火之象，要比以家人名之直观得多，好理解得多，故秦简散卦之名，当早于《周易》家人之名。秦简易占有一卦名作“蜚”，以卦画得知为《周易》之既济卦。连劭名兄引《仪礼·公食大夫礼》郑注及《淮南子·兵略》高注，证明此字当读为“卷”，其义相当于今语之“结束”，<sup>②</sup>其说甚

① 连劭名：《江陵王家台秦简归藏考释》，《中国哲学史》2001年第2期。

② 同上。





洽。按,《序卦传》云:“有过者必济故受之以既济。物不可穷也,故受之以未济终焉。”《杂卦传》云:“既济,定也。”物不可穷,含有至既济已穷之义;定,也是终止不变之义。二传所言皆含至既济变化几近结束之义,此与蜚之义正相合。秦简将此卦直称为蜚,即以结束之义名卦。秦简因残损不全,不知相对之卦即《周易》之未济卦于秦简何名。《周易》将既济、未济两卦列于六十四卦之末,寄寓了“物不可穷”的道理。从《周易》的这种命名看来,已用比喻象征之法,含蕴深刻,比之秦简称蜚直取结束之义要巧妙,这是可以肯定的。那么,秦简称蜚,会不会是对《周易》之既济之义的直接概括呢?我看不是。秦简所见卦名多半同于《周易》卦名,假定这些卦名是因袭《周易》的,则为何既济之名不加因袭,必生造此蜚卦之名?可见其蜚之名是原有所本的。

据现有与易学有关的文献来看,卦名的制定要与卦的象义相关,这是通例,故自古以来讲卦名立义,皆离不开卦象。所以我对秦简易占卦名与《周易》卦名两者孰先孰后问题的分析,采取了以上的方法,即通过考察两者与卦象的关系,探求这种关系是否有区别两者制作时代的意义。关于秦简与《周易》卦名之不同,已有学者在努力证明是由语音问题,即文字之通假造成的。但我认为如上述秦简之陵卦与《周易》之谦卦、散卦与家人卦、蜚卦与既济卦等不同,都是用语音现象解释不了的。也就是说,在思路我们应明确这样一个前提,即秦简易占之卦名与《周易》之卦名确有不同者存在。如果有了这样一个基本的认识,如秦简之夜卦、介(分)卦这些与卦象之义已有明显联系的卦名是否还需要千回百折的用通假之法去改字解说?同样,既然如恒我本已与卦之象义吻合,是否一定要以衍文的理由把我字去掉使之与《周易》卦名一致才算正确?要之,就算古人于《周易》之后有兴致编制一部模拟《归藏》的筮书,而这些不同于《周易》的卦名又是从何而来?如果连殷易的卦名都







没见过，又凭什么去编制模拟《殷易》之筮书？《周礼》既曰三易之经卦皆八别卦皆六十有四，那么，秦简这种完全同于《周易》六十四卦之形式而其名又确与《周易》有所不同的一套卦名，若非《连山》、《归藏》二易中一易之卦名又应该是什么？

现在谈秦简易占的卦辞问题。首先，就秦简之书体例首列卦画、次列卦名、再列占辞来看，可以肯定其占辞即卦辞，这是没问题的。秦简所记涉及黄帝、蚩尤及夏殷先王之事的占辞与清人严可均、马国翰辑本所辑之《归藏》占辞大体吻合。而清人所辑《归藏》来自如《初学记》、《北堂书钞》、《文选注》、《太平御览》、《续汉书天文志注》、《路史》、《艺文类聚》、《庄子释文》、《周礼疏》、《史记索引》、《山海经注》、《尚书疏》、《论语疏》、《孟子疏》、《楚辞补注》、《穆天子传注》、《尔雅注》、《左传注疏》、《博物志》等书。这些作为辑本《归藏》来源之书的有关内容的来源问题，这里我们可以暂不考虑它。这里要说的是，就时代而言，这些书都是晚于秦简的。也就是说，秦简之占辞肯定是另有来源的。

前面我们曾提到蚩卦，有学者认为：“简文‘王贞卜其邦’，是用殷商王朝治乱兴亡的史实说明‘既济’卦初吉而终乱的道理，由此可知简文的写作年代，显然是商代之后。”<sup>①</sup>这种说法我以为不妥。我们不妨看一下与蚩卦有相似语句的占辞：

癸渐曰昔者殷王贞卜丌邦尚毋有咎而支占巫咸。占之曰不吉渐[335]

癸曰昔殷王贞卜丌邦尚毋有咎而支占巫咸。占之曰不吉蚩丌席投之裕蚩在北为北[213]

癸困曰昔者夏后启卜丌邦尚毋有咎支占[208]

癸曜曰昔者殷王贞卜丌[ ]尚毋有咎[ ]

从这些占辞来看，“昔者殷王贞卜丌邦尚毋有咎”，为秦简习见之语，显然这是一种固定性很强的句式，这种句式既不见于《周易》，





又是从何而来？结合占辞所言“夏后启”、“殷王”的说法看，合理的解释是：这些占辞即殷易《归藏》所收旧有占筮记录之辞。也就是说，“贞卜丌邦尚毋有咎”，当为夏商常行之占问，故于《归藏》为屡见之语。就蜚卦而言，也看不出一定有后人总结殷商王朝兴亡之道理的意义。

学者们因秦简占辞中记有西周以后之事的几条，就沿袭前人关于辑本的看法，断言其为伪书或后世编制之筮书，不去认真思考秦简其余占辞的来源问题。我们这里不妨略举秦简中明确涉及商代及此前之事的占辞来考虑一下这个问题。

夬 夬 曰不仁昔者夏后启是以登天雷弗良而投之渊 夬 共工以 □ 江 □ □ (501)

夬 讼 曰昔者 □ □ 卜 讼 启 □ □ □

夬 履 曰昔者羿射 隋 比 庄 石 上 异 果 射 之 履 曰 □ □ (461)

夬 同人 曰或者黄雷与炎雷战 □ (182) □ 咸。占之曰果哉而有吝 □ □ (189)

夬 井 曰昔者夏后启贞卜 □ (319)

夬 灌 曰昔[者]夏后启卜 夬 □

□ 恒 我 曰昔者女过卜作为 夬 而 □ (476)

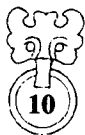
夬 劳 曰昔者蚩尤卜铸五兵而支占赤 □ □ (536)

夬 蓍 曰昔者 □ □ 卜 夬 蓍 作 之 虚 为 □ □

□ 蓍 曰昔者夏后启卜 夬 蓍 蓍 □ (336)

就以上所举占辞的内容来看，其来源很古，有明显的原始占筮记录之痕迹，这种东西绝非后世所能凭空编造的。那么，我们试想，能将商代乃至商以前更古的占筮记录这样集中起来，若不是殷易《归藏》又可能是什么？占辞中屡言夏后启之事，这不正是殷易继承夏易的反映吗？也就是说，无论我们如何理解秦简《归藏》中何以会有记西周以后事的那几条占辞，实际上都否定不了秦简的类似上





述占辞与殷易《归藏》之关系。总之,关于秦简易占占辞,我的看法是:一、显然不是抄自《周易》;二、辑本所举《归藏》之辞来源诸书晚于秦简,秦简占辞亦非来源于这些书;三、就秦简上述内容来看,它绝非后世人所能凭空编造;四、像这样完整地将卦画、卦名、卦辞集中起来的又必是专门的筮书。那么,这种东西的来源只能是夏商之易。

最后,谈一下我对秦简易占的总体认识。如果说秦简易占就是殷易《归藏》,那么其中所记武王伐殷等事又是无法解释的。所以,即使如严可均所说,这部分内容为周代太卜所记而混入《归藏》,那也说明秦简易占已非殷易《归藏》原貌。严氏曾言桓谭《新论》曰《归藏》四千三百言。按,桓氏所见《归藏》今已难知其详。不过,我认为真正的殷易《归藏》肯定不止秦简易占这些文字。第一,孔子既曰以坤乾观殷道,又曰坤乾之义,则殷易之中必有反映孔子所见之思想的文字,而这是我们于秦简易占中所看不到的。第二,《左传·襄公九年》记,穆姜梦于东宫,初往而筮之,遇艮之八。杜注云:“《归藏》皆以七八为占,故言遇艮之八。”孔疏云:“《周易》以变为占,二易以不变为占。此筮遇艮之八,谓艮之第二爻不变者,是八也。”所谓殷易占七八不占九六之筮法的存在,似已为古今学者之公认。据此,则殷易不仅有卦辞,又当有爻辞,不仅有爻辞,又当有类似《易传》的说明文字。传本《说卦传》中“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎。成乎艮”一段文字,船山先生谓其当为孔子以前之旧文(《周易内传·说卦传》),①马国翰将其辑入《连山》易(《玉函山房辑佚书·连山》)②,业师金景芳亦以其为《连山》之遗说③。按,秦简劳卦于《周易》为坎卦。坎

① 王夫之:《船山遗书》,北京出版社1999年版。

② 马国翰:《玉函山房辑佚书》,清光绪十五年重校刊秀江李氏藏版。

③ 金景芳:《周易系辞传新编详解》,辽海出版社1998年版,第185页。



卦何以有劳义,何以曰劳乎坎,此于《周易》经传已难知之。《说卦传》所云坎之劳义必当源自《周易》之前的易占之书,而《周易》所可能直接继承的易占之书则正是殷易《归藏》。《周易》之坎卦于秦简作劳卦,证明了这一点。也就是说,将秦简易占之坎作劳与《说卦传》之劳乎坎的说法结合起来看,两者正可相互发明,即这说明:《说卦传》所谓坎之劳义出自殷易(殷易此义可能又源自夏易);殷易《归藏》有类似《周易》传文的文字;秦简《归藏》之卦名即殷《归藏》之卦名;王船山、马国翰及金景芳等古今学者关于《说卦传》“帝出乎震”至“成乎艮”一段文字来源的推测是正确的。

将以上所作考述归结起来,关于秦简易占与殷易《归藏》之关系,我的看法是:一、秦简易占之卦名就是殷易《归藏》之卦名;二、秦简易占之占辞除与时代不合的几条,余者当即殷易《归藏》之卦辞;三、秦简易占非殷易《归藏》之原貌,亦非其全貌;四、总体说,秦简易占原书残缺而补入了部分后世的文字,但并非后世伪托《归藏》之名而编造的筮书。所以,总的说我们还是应该承认秦简易占为殷易《归藏》之重要内容。

## 二、秦简《归藏》与汲冢书

1993年3月湖北江陵王家台15号秦墓出土了一批竹简占书,学者们多以为它是后人伪托殷易《归藏》之名而编制的筮书。有学者明确说:“西汉人不知有《归藏》,东汉人因《周礼》才知‘三易’与《归藏》之名”,所谓《归藏》即汲冢古书之《易繇阴阳卦》。<sup>①</sup>又有学者认为:“王家台《归藏》内容的本事多出自《穆天子传》。”<sup>②</sup>关于



① 任俊华,梁敢雄:《归藏、坤乾源流考》,《周易研究》2002年第6期。

② 朱渊清:《王家台归藏与穆天子传》,《周易研究》2002年第6期。

王家台秦简《归藏》与殷易《归藏》之关系，我已有专文讨论，<sup>①</sup> 这里主要谈一下秦简《归藏》和汲冢古书的关系等相关的问题。

1. 历史上是否真的有过殷易《归藏》。《周礼·筮人》曰：“筮人掌三易之法”，《太卜》曰：“太卜掌之易之法：一曰连山，二曰归藏，三曰周易，其经卦皆八，其别皆六十有四”。《周礼》关于《周易》之前夏商二代有《连山》《归藏》二易存在的说法是否可信？关于《周礼》一书的制作时代及其内容的时代问题，限于篇幅和所论主题，这里就不讨论了。我是不同意其成书于战国说的。不过，纵令《周礼》一书成书于战国，其中许多记载必渊源有自，断非战国人凭空捏造。且《周礼》为西汉河间献王所献，其后刘向父子校书，《周官》于《七略》已有著录，新莽时已设《周礼》博士。如此，东汉之前已有人见过《周礼》这是没问题的。那么，何以谓“西汉人不知有《归藏》，东汉人因《周礼》才知‘三易’与《归藏》之名”？《礼记·礼运》记孔子语曰：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，夏时之等，吾是以是之。”宋为殷人后裔。《坤乾》乃易卦之名，故《坤乾》为殷商筮书当无问题。《连山》《归藏》与《周易》并称，故二者亦当为与周代之易相对称之易名。倘三者非依三代之序排列而同为周人之三种筮书，则何以三易之中不先称传世之《周易》而先称《连山》《归藏》二易？且以《周易》之成熟，断非一时可成，必有一个发展过程，当由继承夏商两代之易而来。那么，礼书所称《连山》《归藏》二易若非夏商之易，则夏商之易又当何名？如《左传》《国语》中所记与《周易》不同之占筮，倘非殷易遗义，则又当做何解释？汉人去古未远，且有经师之相传，故其以“三易”为三代之易，以《连山》《归藏》为夏商易书之名当是有其根据的。要之，《周易》之前夏商两代曾

<sup>①</sup> 梁韦弦：《王家台秦简“易占”与殷易归藏》，《周易研究》2002年第3期。





存在《周易》之类占书，夏曰《连山》，商曰《归藏》。

2. 汲冢古书出土之前是否有人见过《归藏》。这里我们先不考虑汲冢古书出土之前是否有人见过真正的殷易《归藏》，而是先考察汲冢古书出现之前是否有人见过被称为《归藏》的筮书。清人严可均称：“《御览》六百八引桓谭《新论》云：‘《归藏》四千三百言。’是西汉末已有此书，《汉志》本《七略》偶失载耳。”<sup>①</sup> 桓谭《新论·正经》记曰：“学者既多蔽暗，而师道又复缺然，此所以滋昏也。秦近君能说《尧典》，篇目两字之说，至十余万言。但说‘曰若稽古’，三万言。子财问廉伯玉曰：‘子何以治国？’答曰：‘弗治治之。’《易》一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。《连山》八万言，《归藏》四千三百言。《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。《古文尚书》旧有四十五卷，为十八篇。《古帙礼记》有五十六卷。《古论语》二十一卷，兴齐鲁文异六百四十余字。《古孝经》一卷二十章，千八百七十二字，今异者四百余字。”即便如有学者所言，桓谭见到所谓《归藏》当于新莽之世，然毕竟在汲冢书面世之前。《新论》所谓“正经”之意，本在澄清有关经书的一些问题。桓谭向称通博洽闻之士，湛静自守，无所希于世，是个有见识，有操守之人，岂能以无据之传闻以妄正妄，或竟出于个人标新立异之愿望故意将别的两种杂占之书尊为《归藏》以补全“三易”之数，其糊涂无聊乃至如此？而且，联系关于三易以下《古文尚书》、《古帙礼记》、《古论语》、《古孝经》之篇卷及字数的详明记述来看，可知其关于“三易”之记述肯定不是随便说的。也就是说，严可均据桓谭之说以为西汉末已有《归藏》存在的推断当为可信。郑玄注《礼运》孔子于宋得坤乾之语时曰：“得殷阴阳之书也。其存者有《归藏》。”我看郑玄的说法语义是明确的。这里郑玄所谓“阴阳之书”，不能解释为故意模糊其辞，包罗星象、



① 严可均：《全上古三代文·古逸·归藏》，中华书 1958 年版。

龟筮、择日、形法、杂占等书。《庄子·天下》曰：“易以道阴阳。”是以阴阳为易之内容，以阴阳称易，自战国已然。故郑玄所谓阴阳之书，即易书。郑玄乃礼书专家，亲注《周礼》，岂有不知《归藏》为太卜所掌三易而竟以星象、龟筮等书混同之理？“其书存者有《归藏》”，是据《礼运》之不称《归藏》而称“坤乾”为注，其意如言：今存之《归藏》即属殷易“坤乾”。将桓谭与郑玄的说法联系起来看，可知他们都见过所谓《归藏》，不能说他们都在凭空虚说。

3. 关于郭璞注《穆天子传》所引《归藏》文之来源。《穆天子传》卷五云：“丙辰，天子南游于黄口室之丘，以观夏后启之所居〔郭注：疑此言太室之丘嵩高山。启母在此山化为石，而夫启亦登仙，故其上有启室也。皆见《归藏》及《淮南子》〕。乃口于启室〔似谓入启室中〕，天子筮猎苹泽〔音瓶〕，其卦遇讼䷅〔坎下乾上〕。逢公占之，曰：讼之繇〔繇，爻辞，音胄〕，藪泽苍苍其中，口宜其正公，我戎事则从〔水性平而天无私，兵不曲挠则戎事集也〕，祭祀则惠，畋猎则获。”《穆天子传》卷二云：“口吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫〔黄帝巡游四海，登昆仑起宫室于其上。见《新语》〕，而封丰隆之葬，〔隆上字疑作丰，丰隆，筮御云得大壮卦，遂为雷师。亦犹黄帝桥山有墓。封，谓增高其上土也，以标显之耳〕，以诏后世〔诏谓语之〕。”又据论者所引之文，陈逢衡、顾实皆以为郭注所谓“丰隆筮御之得大壮卦遂为雷师”的说法亦应来自《归藏》之文。<sup>①</sup>这些材料可以说明什么问题？我看这些材料首先可以说明郭璞为《穆天子传》做注之前已熟知《归藏》之文。其“皆见《归藏》及《淮南子》”的说法明确说明他见过《归藏》之文。所云“隆上字疑作丰，丰隆，筮御云得大壮卦，遂为雷师”语，与辑本《归藏》“昔者丰隆筮，将云气而结核之也”及王家台秦简《归藏》的“𠂔大口曰昔者口 408 口

① 朱渊清：《王家台归藏与穆天子传》，《周易研究》2002年第6期。



隆卜将云雨而支占困京 = 占之曰吉大山之云脩口 196”“䷗ 壮曰昔者丰隆口 320”两条文字相关,此亦可证明郭璞是见过《归藏》之文的。郭璞能见到《归藏》是不奇怪的。《隋书·经籍志》已著录《归藏》十三卷。薛贞注曰:“《归藏》,汉初已亡。案晋中经有之,惟载卜筮,不似圣人之旨。”这里的问题是,有些学者以为,郭璞用以注《穆天子传》等书的《归藏》之文,亦即与《穆天子传》同时出土的汲冢书中的《易繇阴阳卦》,或者说汲冢书之《易繇阴阳卦》亦即所谓《归藏》。这种看法郭沫若先生就曾提出过。<sup>①</sup> 这种看法能否成立?《晋书·束皙传》记汲冢书云:“《易繇阴阳卦》二篇,与《周易》略同,繇辞则异。”束皙、荀勖这些亲身参加整理汲冢书的学者并不认为《易繇阴阳卦》即《归藏》,而荀勖又正是《中经新簿》的作者。今传《穆天子传》荀勖之序文曰:“古文《穆天子传》,太康二年汲县民不准盗发古冢所得书也。皆竹简素丝编,以臣勖前所考是尺度,简长二尺四寸……谨以二尺黄纸写上,请事平以本简及所新写,并付秘书缮写,藏之中经,副在三阁。”<sup>②</sup> 这就意味着《中经新簿》所著录之《归藏》十三卷与《易繇阴阳卦》并非一种东西,倘是同一种东西,何以勖所著录者称《归藏》而汲冢之卦书则称《易繇阴阳卦》?如《易繇阴阳卦》本身能表明它就是《归藏》,整理它的学者们为何不直认其为《归藏》?故《中经新簿》所著录者之所以被称为《归藏》,必有被称为《归藏》的理由。可见,中经之《归藏》与汲冢书之《易繇阴阳卦》不是一种书。荀勖去世时,郭璞 13 岁。郭注《穆天子传》诸书不称引《易繇阴阳卦》而称引《归藏》,并未提到《易繇阴阳卦》即《归藏》。要之,当时学者皆不以汲冢书之《易繇阴阳卦》为《归藏》者,是因为此时确另有不同于《易繇阴阳卦》之《归藏》存在,



① 郭沫若:《青铜时代·周易之制作时代》,《郭沫若全集》历史编第一卷,人民出版社 1982 年版。

② 《汉魏丛书》,吉林大学出版社 1992 年版。



两者本不相混。郭璞注《穆天子传》所引《归藏》之文当即来自晋中经所藏之《归藏》而并非汲冢书之《易繇阴阳卦》。

4. 关于《穆天子传》与《归藏》的关系。辑本《归藏》有这样数条文字：“昔穆王天子筮出于西征。不吉。龙降于天，而道里修远，飞而冲天，苍苍其羽（《御览》八十五）”；“穆王猎干戈之野（《御览》八百三十一）”；“昔穆王子筮卦于禹疆（《庄子大宗师·释文》、《路史后纪五》）”。有学者以为，“穆天子西征卜而曰：‘龙降于天，而道理修远；飞而冲天，苍苍其羽’云云，与《穆天子传》所记诗歌颇类。如卷三西王母为穆天子谣曰：‘白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之，将子无死，尚复能来。’‘道理修远’与‘道里悠远’，用字都几无区别。因此怀疑《归藏》成书与《穆天子传》有关。细绎已获披露的王家台秦简《归藏》原文，确如所疑。”又例如王家台《归藏》中《讼》卦，出现了“启”，应该是指启，这就与《穆天子传》论及穆天子占筮《讼》卦前后本事相符。<sup>①</sup>按，我觉得仅据此就断言秦简《归藏》本事多出自《穆天子传》，认定其成书必在《穆天子传》之后，理由显然是不充分的。如果我们不事先假定王家台秦简《归藏》的形成一定晚于《穆天子传》，那为什么不可以说是《穆天子传》的文字受到《归藏》的影响？同样的道理，有学者在研究秦简《归藏》与《周易》的关系时，见前者卦名多同于后者，即断言前者抄袭了后者，故为后人伪托殷易之名而编制的筮书，而不去考虑为什么不能是《周易》继承了殷易的卦名。显然，这在逻辑上讲都是不能说服人的。这里我想说的是，《归藏》所记“穆王天子”之语肯定乃周穆王后所记，故讨论它与《穆天子传》两者何先何后的问题，我觉得已没什么实质意义，因为王家台秦简《归藏》中涉及周武王以后之事的占辞肯定不是殷易《归藏》的内容，这已是不言而喻的了。问题的关键

<sup>①</sup> 朱渊清：《王家台归藏与穆天子传》，《周易研究》2002年第6期。





是,秦简《归藏》的占辞尚存者 50 余条,仅据其中一两条与《穆天子传》内容似乎相关,就说其本事多出《穆天子传》,置其余占辞内容多于《穆天子传》无关的事实于不顾,以一两条代替 50 余条,如此是否妥当?同样的道理,现在学者们研究秦简《归藏》包括辑本《归藏》,不去认真考虑古书流传过程中会发生的种种复杂情形,都热衷于指出两种《归藏》中不合时代的数条占辞,从而否定它们与殷易的关系,而不去认真考虑其余众多与夏商时代相关的占辞是从哪里来的,这样是解决不了问题的。我们知道,如《礼记·中庸》中即有“今天下书同文,车同轨,行同伦”数语,人们曾以此疑《中庸》乃秦汉人的作品,但《中庸》为先秦儒家经典的地位并未因此动摇。从今天郭店简中属于子思一系的作品来看,关于子思作《中庸》的说法是可信的,《中庸》属先秦儒家所作,这肯定是没有问题的。也就是说,今天我们去研究王家台秦简《归藏》,采取仅仅抓住其中几条与时代不符的占辞作文章的简单省事的办法实际是没有意义的。重要的是应认真考虑其余那么多与夏商时代相关的占辞是从哪里来的。

关于王家台秦简“易占”与殷易《归藏》的关系,我已有专文分析,这里只想简略的说一下我的思路供学者们参考。一、《周易》所见之周人的筮占已很成熟,如此必非一时可成,殷人必已有筮占之书。郑玄等学者以《归藏》为殷易不会是凭空猜测。二、王家台秦简《归藏》之出土,证明战国时此种《归藏》的流行,故汉代有学者说见过此种占书,我们没有理由认为他们是在瞎说。三、秦简《归藏》之卦名多与《周易》之卦名相同,并不能说明它一定形成于《周易》之后,也可能正是《周易》继承殷易的反映。所以,重要的是对两者不同的卦名给予研究说明。我所做的这种研究之结论是,秦简《归藏》卦名命义原始直观,而《周易》相应之卦名则显然已较秦简《归藏》抽象高深,正是后出转精之证。四、秦简《归藏》之占辞,内容多





涉商及夏之事,具有明显的与原始占筮记录相关的特点。这些占辞既不见于其它文献,亦绝非战国时人所可能凭空制造,其来源只能是夏商之占书。五、秦简《归藏》占辞中与殷易时代不合之数条,只能说明此《归藏》并非殷易之原貌,但不应仅因此数条占辞就无视其余大部分内容的存在。且倘全书为后人故意造假的产物,造假者又何必造出此显与时代不合之数条。六、将《礼运》所记孔子以“坤乾”观殷道的说法与辑本《归藏》中尚有不见于王家台秦简《归藏》的内容结合起来看,秦简《归藏》的内容,亦并非殷易之全部内容。





## 第二章 马王堆帛书易传考释(上)

### 一、释“键川”、“设卦观马”、“禁民为非曰义”

近读有关帛书《周易》思想的《周易新论》<sup>①</sup>一文,内容颇有新意,确非泛泛之论。文中指出:《周易》卦名既有“天人合一”又有“天人相分”的思想;《说卦传》纪录了北斗柄运行的轨迹;《丰》卦爻辞纪录了“日全食”“日环食”“日偏食”三种不同的日食现象;《系辞传》保留了盖天说、宣夜说、浑天说三种天体学说,是我国乃至世界上最早的一部天体运行论专著;帛书《系辞传》的“设卦观马”与通行本《系辞传》的“设卦现象”既有联系又有区别;“爱民家行曰义”与“禁民为非曰义”是儒法的分水岭。我对古天文学所知不多,故对《新论》中有关《周易》与古代天象知识关系的观点不敢妄论,但觉得其中有关帛书《周易》卦名“键川”及《系辞传》中“设卦观马”、“禁民为非曰义”诸语之思想意义的阐释似尚有可商,兹试简述于下。

#### (一)“键川”与“乾坤”无意义区别

帛书《周易》乾坤两卦之名书为“键川”。《新论》一文以为:“键川”做为卦名包含的是“天人合一”的思想,而“乾坤”则既含“天人



① 《湘潭大学学报》1993年第3期。

合一”的思想,又含“天人相分”的思想。“键”字的本义为锁,引申为门锁、关闭、封锁、囚禁等义,假借为建立、刚健、强健等义。既有物的含义,又有人的特征。同时,“键”又是“键闭”星的星名,代表天体。因此,“键”含有“天人合一”的思想。“川”字本义为穿地而流的河道,引申有水、地、流、顺等义;帛书“川”字更接近于“示”字下方的三垂,象征天上的日、月、星辰,可见“川”具有“天人合一”的思想。我认为,关于帛书《周易》有怎样的天人关系思想及其与今传通行本《周易》之天人关系思想有何不同,这是可以讨论的,但认为卦名由书为“键川”变书为“乾坤”反映了《周易》有关天人关系认识的变化,则恐为不妥,因“键川”两字实即“乾坤”两字之假借,两者之间并无意义区别,“键川”两字实无所谓“天人合一”及象征日月星辰之含义。

《说文·金部》云:“键,铉也。从金,建声。一曰车辖。”“铉,所以举鼎也。”段玉裁注云:“谓鼎扃也。以木横关鼎耳而举之。非是则既炊之鼎不可举也,故谓之关键。引申之为门户之键闭。《门部》曰:关,以横木持门户也。门之关,犹鼎之铉也。”《说文·乙部》云:“乾,乙承甲,象人颈。凡乙之属,皆从乙。乾,上出也。从乙。乙,物之达也。”段氏注曰:“此乾字本义也。自有文字以后,乃用为卦名,而孔子释之曰‘健也’。健之义生于上出。”上述说法,与我们要说明的问题相关的意义是:“乾”与“键”各有其不同的本义,帛书《周易》书“乾”为“键”,是语音的原因。键即铉,铉为贯穿鼎耳以抬鼎之物,需结实有力,故有健义。乾为物如草木破土而出,也需要健,此即所谓“健之义生于上出”。是“键”与“乾”之引申义虽有相通之处,但其相通在刚健、强健义,而与所谓天体及天体之运行云云无涉。按段玉裁《说文》注,键渠偃切,乾古寒切,皆在《六书音韵表》之十四部,正是古音通假之证。至于“键”为星名“键闭”之省称,则为许、段所不道,恐非无因。故我以为以“键川”之“键”为星



名来讲它与“乾”的关系,这里有两个问题:一是星名之“键闭”始见于《汉书·天文志》,故“键”为天体恐非《周易》形成时所能有的观念;二是假使古人作《易》时已有“键”为“键闭”星的概念,假使我们不是从语音而是从意义上来考虑“键”与“乾”的联系,“键”与“乾”也只是在“健”的意义上发生联系而不是在天体天象的意义上发生联系。所以,《周易》卦名“键”与“乾”之书写形式的不同,实扯不到什么天人观变化的问题上去。

《说文·土部》云:“坤,地也,易之卦也。从土申,土位在申也。”《川部》云:“川,贯穿通流水也。”据此,“坤”之义与“川”之义无涉。帛书《周易》书“坤”为“川”,为古音通假现象。据段注,川“今昌缘切,古音在十三部,读如春,《云汉》之诗是也”;坤“苦昆切,十三部”。是“川”与“坤”古音相通之证,亦可证“乾”书为“键”同样为通假现象,非由卦名之意义变化而改变书写符号。又据许氏对“川”字“通水流也”等解释,以及段玉裁“水有始出谓川者,如《尔雅》‘水注川曰溪’,许云‘泉出通川为谷’是也;有绝大乃谓川者,如《皋陶谟》‘浚洫距川’,《考工记》‘浚达于川’是也”等解说,不见“川”有引申为“地”之义。至于说帛书《周易》“川”字更近于“示”字下方的三垂,象征天上的日、月、星辰,似亦为臆度之说。按许慎说,凡川之属皆从川,从川字皆与水相关而与示字下方三垂所含意义无关。《说文·示部》云:“示,天垂象,见吉凶,所以示人也。从二(古文“上”字);三重,日月星也。观乎天文以察时变,示神事也。”据此,示下三垂为日月星。若据今人对“示”字的解释,则“示”为神主、“石桌”。无论“示”为天垂象也好,还是为神主、“石桌”也好,都与“川”字之义无关。故以“键川”为天地义或以“川”为日月星,从而以为“键川”有“天人合一”思想,更进而论证“键川”之名与“乾坤”之名的不同为古人天人观演进之轨迹,都是无切实根据的。



## (二)“设卦观马”即“设卦观象”



22

《系辞传》通行本之“设卦观象”一语，帛本作“设卦观马”。《新论》以为：“设卦观马”是中原文化的产物，“设卦观象”为江南、华南、海洋文化与中原文化合流后儒法合流的产物。即认为《易传》“卦象”之“象”原皆作“马”，《易传》由“卦马”、“爻马”、“天马”、“地马”、“人马”、“物马”、“策马”改为“卦象”、“爻象”、“天象”、“地象”、“人象”、“物象”、“策象”，有内含变化的意义。简单地说，我认为帛本《系辞传》中之“马”字实为“象”字传写之误，“设卦观马”即“设卦观象”，并无《新论》所言上述意义。

《新论》所引帛本《系辞传》圣人设卦一章原文为：“圣人设卦、观马、系辞焉、而明吉凶，刚柔相逐而生变化。是故吉凶者，得失之马也；悔吝也者，忧虞之马也；通变化者进退之马也；刚柔也者，昼夜之马也；六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩，教之始也。君子居则观其马而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以‘自天祐之，吉无不利’也。”《新论》认为这些“马”是由“战马（坐骑）”意义的马抽象而成符号意义上的“码”。又引帛本《系辞传》“是故易有大恒，是生两样，两样生四马，四马生八卦，八卦生吉凶，吉凶生六业。是故法象莫在乎天地，变通莫大乎四时，垂马著明莫大乎日用。荣莫大乎富贵。备物至用，位成器以为天下利，莫大乎圣人。深□错根，构险至远，定天下吉凶，定天下勿勿者，莫善乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之。天变化，圣人效之。天垂马，见吉凶，而圣人马之。河出图，洛出书，而圣人则之。易有四马，所以见也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也”一段文字，并说：“从上文看‘垂马’和‘四马’的‘马’是经过‘法马’天地人之图形‘马’（在天为日月垂马；在人为得失之马、忧虞之马、进退之马；在地为昼夜之马）之后‘圣人马之’的筮卦工具。我将其称





之为‘卦马’”，“《马王堆汉墓文物》第162页载有《卦象图》。其应该名之曰《卦马图》。根据我的初步研究，这每两片组合在一起叫做‘易有大恒’；大恒分为两片（《说文》训‘样’为立木以表物。今之枚卜卦之两片即其遗），叫做‘是生两样’；两样正反面合起来看共有四面，这就叫‘两样生四马’；根据四马上的特定规则（有待于进步研究）进行占卦观马然后立卦，就叫做‘四马生八卦’。因此，我们说‘卦马’是对‘天马’‘地马’‘人马’摹写后创造的设卦工具。”我认为《新论》对“两样”“四马”的解说虽似可通，但总观上引文字则不妥。显然，其中“天生神物，圣人则之；天变化，圣人效之；天垂马，见吉凶，圣人马之；河出图，洛出书，而圣人则之”的“则”、“效”、“马”、“则”，四字对举同义，皆为效法、模仿、取象之义，但“马”字则根本无此义，而此“马”字如视为通行本《系辞传》中相应的“象”字，则文义畅然，如必读为“圣人马之”，则不词矣。通行本《系辞传》中之“象”字，于帛本中均作“马”，我认为这是传抄中字形讹误所至。按“马”与“象”于甲文、金文中字形相似，篆书也相近，下半皆象四足有尾之形，故因古简磨损难识而传抄有误是完全可能的。从帛书《周易》中存在的因字形讹误而造成的与通行本异文大量存在的情况来看，“马”字为“象”字的讹写也是不奇怪的。台湾大学黄沛荣先生即将帛本《系辞传》“是故君子所居而安者，易之马（《新论》引文作“序”）也”的“马”归为讹误造成的异文一类，<sup>①</sup>这是正确的。

综上所述，帛本《系辞传》的“设卦观马”实即通行本“设卦观象”的讹写，故《新论》所谓由“设卦观马”改为“设卦观象”反映了我国古代文化变迁轨迹，是江南、华南、海洋文化与中原文化合流后融汇儒法的结晶，“设卦观马”是春秋战国时人们对战马的直观反



① 《马王堆帛书〈系辞传〉校读》，《周易研究》1992年第4期。



映,是秦朝重法制对法码关注的结晶,“设卦观象”是汉武帝时期张骞出使西域发现“身毒”(印度)“乘象以战”和“乘象国”之后的抽象思维,以及汉武帝选任贤良,效仿唐虞,画象而治的产物之种种说法,恐亦为悬空猜想。

另外,《史记·秦始皇本纪》载李斯焚书曰:“所不去者,医药、卜筮、种树之书。”《汉书·艺文志》云:“及秦燔书,而易为卜筮之事,传者不绝。”刘歆《移让太常博士书》亦云汉初天下惟有易卜,未有他书。关于《易》,《汉志》又云:“汉兴,田何传之。讫于宣、元,有施、孟、梁丘、京氏,列于学官,而民间有费、高二家之说。”《论衡·正说篇》云:“至孝宣皇帝之时,河内女子发老屋,得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇,奏之。皇帝下示博士,然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”《隋书·经籍志》云:“秦焚书,《周易》独以卜筮得存。惟失《说卦》三篇,后河内女子得之。”据前人之说,是“三篇”即《说卦》、《序卦》、《杂卦》。综合以上说法可知:《周易》于汉初传本并无大异,《系辞传》又不在后出三篇之中。那么,以《周易》于汉代承传之清楚及汉人对经文文字不同之重视,如武帝后有改“马”为“象”(包括改“键川”为“乾坤”)这样的事实,两汉经学家不应无人知晓,无人提起。

### (三)“爱民家行曰义”与“禁民为非曰义”

《新论》作者认为:帛书《系辞传》下篇首章终于“爱民家行曰义”,通行本作“禁民为非曰义”,帛本以“爱民家行”为“义”,通行本以“禁民为非”为“义”。“爱民家行曰义”是儒家的价值取向标准,“禁民为非曰义”是法家的价值取向标准。儒家以“爱民”为本,“爱民”的措施是“家行”。“家行”就是蓄养德行。家,训为蓄养;行,“德行”的缩写,“由此可见,通行本《系辞传》是经过法家改造的”。我认为,帛本《系辞传》与通行本《系辞传》这两句文字的不同,并不



能说明《新论》的上述观点,因“义”之“禁民为非”的意义,也是儒家本有的思想。关于义的含义,《礼记·中庸》说:“义者,宜也,尊贤为大。”这是对“义”的基本和主要含义的概括。“宜”的含义具体说是复杂的,尊贤贵贵是义,礼敬普通人也是义;尊敬他人是义,尊重自我也是义;“爱民家行”是义,“禁民为非”也是义。要之,义与不义,不在爱还是禁,而在所为是否合理得当。“爱民家行”与“禁民为非”是一个问题的两个方面,都是儒家所承认的社会群体生活原则,都是为了维护和谐稳定的社会关系。孟子曰:“羞恶之心,义也”,“非其有而取之,非义也”(《孟子·告子上》),“人能充无穿窬之心,而义不可胜用也”(《尽心下》)。这些说法实际都含有“禁民为非”的思想。“禁民为非也就是叫人不要做不合社会生活规范或者说不合爱人之道的事。《礼记·乐记》上说:“礼义立则贵贱等矣,乐文同则上下合矣,好恶著则贤不肖别矣,刑禁暴、爵举贤则政均矣。仁以爱之,义以正之,如此则民治行矣,”可见,“仁以爱之”与“义以正之”是儒家政治思想的两个方面。“刑以防之”与“刑禁暴”虽不能说是“义以正之”的全部含义,但在“禁民为非”这一点上与“义以正之”的精神是一致的。

## 二、帛书《易传》《要》篇之 “六府”、“五官”

帛书《易传》《要》篇有这样一段文字:“故君不时不宿,不日不月,不卜不筮,而知吉与凶,顺于天地之心,此胃易道。故易又天道焉,而不可以日月星辰称也,故为之以阴阳,有地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之柔刚;又人道焉,不可以君臣父子夫妇先后尽称也,故为之以上下,又四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以



八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备斥请者也。故胃之易有君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之。”有专家征引《淮南子·天文训》所言“何谓五官？东方为田，南方为司马，西方为理，北方为司空，中央为都。何谓六府？子午，丑未，寅申，卯酉，辰戌，巳亥也”的说法对《要》篇所称“六府”加以解释，并认为这是《淮南子》一书保留的不同于孔子易学“今义”之《周易》“古义”，即《淮南子》关于“六府”的说法是对帛书《要》篇所讲“六府”之《周易》古义的内容做出了具有针对性的回答，并由此论证西汉《京氏易传》之“六冲说”正与《要》篇之“六府”说相合，可见孟、京的卦气说是先秦已有之《周易》“古义”。<sup>①</sup> 这里拟就对帛书易传《要》篇“六府”的解释等相关问题，谈一些我的不同看法。

先说“六府”。《尚书·大禹谟》载：“禹曰：于！帝念哉！德惟善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。九功惟叙，九叙惟歌。戒之用休，董之用威，劝之以九歌俾勿坏。帝曰：俞！地平天成，六府三事允治，万世永赖，时乃功。”<sup>②</sup>《禹贡》云：“九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同。六府孔修，庶士交正，墉慎财赋，咸则三壤成赋。”<sup>③</sup>《左传·文公七年》记晋郤缺语曰：“《夏书》曰：‘戒之用休，董之用威，劝之以九歌，勿使坏。’九功之德皆可歌也，谓之九歌。六府、三事，谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。”<sup>④</sup>《礼记·曲礼》曰：“天子之六府，曰司土，司木，司水，司草，司器，司货，典司六职。”<sup>⑤</sup>《大禹谟》孔疏云：“府者，藏财之

① 刘大钧：《周易古义考》，《中国社会科学》2002年第5期。  
② 《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第135页。  
③ 《十三经注疏》，第152页。  
④ 《十三经注疏》，第1846页。  
⑤ 《十三经注疏》，第1261页。





处，六者货财所聚，故称六府。”<sup>①</sup>《周礼·春官·大司乐》郑注云：“九德之歌，《春秋传》所谓水、火、金、木、土、谷谓之六府，正德、利用、厚生谓之三事，六府三事谓之九功。”<sup>②</sup>《曲礼》郑注云：“府，主藏六物之税者。”<sup>③</sup>

据上述经典所记与汉唐学者之注疏，知先秦经典所称之“六府”为国家主管财赋之部门。“六府”与“正德、利用、厚生”三方面的政务称“六府三事”，合称“九功”。“六府三事允治”，是政治成功、天下和平的标治。从先秦经典及汉唐学者的注疏来看，尚未见“六府”有《淮南子》所说子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥之含义，故我认为对《要》篇之所谓“六府”还是按先秦经典之通义解释为妥。从《要》篇本身来看，其所称“五官”、“六府”、“五正”，讲的都是君主政务之事，这与先秦文献所称之“六府三事”之语义背景相同，两者所言“六府”意思应是一致的。从行文上讲，“五官”之“官”、“六府”之“府”，“五正”之“正”，当皆部门或官职称谓，倘以子午、丑未等六者解之，则殊失伦类，语义不畅。

因有的学者在论证先秦已有卦气说的问题时，大量引用了《淮南子》的文字，故这里我想就《淮南子》与先秦易学之关系问题指出如下几点。一、《淮南子》中虽保留了一些先秦的东西，但并非解说《周易》的著作，其中虽有引用《周易》和评论易学的文字，但论者所引之《天文训》、《时则训》、《地形训》诸篇则均只字未提到易卦，故不知说《天文训》中所言“六府”是对《要》篇之“六府”所作的“针对性解释”有何根据？其诸篇所言之“五星”、“八风”等又怎能证明先秦已有卦气说？二、考《淮南子》全书引易十三处，皆明确冠以“易曰”二字，而对所有引文，皆以德义之义或者说皆以孔子易学“今



① 《十三经注疏》，第 135 页。

② 《十三经注疏》，第 790 页。

③ 《十三经注疏》，第 1261 页。

义”阐发之；全书评论易学文字两处，亦不见言及论者所谓讲阴阳灾异的《周易》“古义”，反屡称“易之失也，卦”，“故易之失，鬼”，<sup>①</sup>绝不见与孟、京的推衍阴阳灾异之学有亲缘关系之蛛丝马迹。不知论者大量引用《淮南子》关于四时五行的说法来证明其与卦气的联系到底有何根据？三、见于《礼记·礼月》、《吕氏春秋》及《淮南子》诸书的关于四时五行等有关说法均只字未言及易卦，而其中所记“时候”则多见于汉易卦气。也就是说，我们只能在卦气中见到以上诸书所记“时候”，而于以上诸书讲“时候”的文字中却见不到易卦。据此，我们只能说汉易卦气吸收了以上诸书的有关内容，而不能说以上诸书中已包含了卦气。这个道理应该说是很清楚的。

“五官”和“五正”。《礼记·曲礼》曰：“天子之五官，曰司徒，司马，司空，司土，司寇。”<sup>②</sup>《左传·昭公二十九年》云：“夫物，物有其官，官修其方……故有五行之官，是谓五官。实列受封氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”<sup>③</sup>《左传·定公四年》云：“分唐叔以大路，密须之鼓，阙巩，沽洗，怀姓九宗，职官五正。”杜注云：“五正，五官之长。”<sup>④</sup>从以上经典所记来看，知“五官”即司徒、司马、司空、司土、司寇，更早则即木正等五行之官。五正，即五官之长。

有学者在释上引《要》篇之“五正”的说法时引用了《鹖冠子》中“五正”的说法：“庞子曰：‘敢问五正。’鹖冠子曰：‘有神化，有官治，有教治，有因治，有事治。’庞子曰：‘愿闻其形。’鹖冠子曰：‘神化者于未有，官治者道于本，教治者修己，因治者不变俗，事治者矫治于

① 《淮南子·泰族训》，上海古籍出版社 1986 年版《二十二子》，第 1302 页。

② 《十三经注疏》，第 1261 页。

③ 《十三经注疏》，第 2123 页。

④ 《十三经注疏》，第 2135 页。





末。’庞子曰：‘愿闻其事。’鹁冠子曰：‘神化者，定天地，豫四时，拔阴阳，移寒易，正流并生，万物无害，万类成全，各尸皇气。官治者师阴阳，应将然，地宁天澄，众美归焉，各尸神明。教治者，置四时，事功顺，各尸贤圣。因治者，抬贤圣而道心术，敬事生和，各尸后王。事治者，抬仁圣而道知焉，苟精牧神，分官成章，教苦利远……而各尸公伯。’”认为此五正说包含了天地、阴阳、四时、寒暑等内容，因而与五官六府说是相承的，即亦明确显示了卦气说的内容。我则认为，据《要》篇“五正之事”的说法看，以取“五官之长”为“五正”之义为宜。《鹁冠子》之“五正”说的是五种治道，或者说是由高而低五种层次的为政方式。从语义上说，倘《要》篇之“五正”指此五种治道，则当说“五正不足以至之”，不必再加“之事”二字。从字义上说，《要》篇“五正”之“正”，当即《周礼·天官》所言“官正”、“酒正”之“正”。《天官·冢宰》曰：“掌百官府之征令，辨其八职：一曰正，掌官法以治要”，“五曰府，掌官契以治藏”。<sup>①</sup>可见，“正”与“府”皆政务机构或职务之类。而《鹁冠子》之“五正”之“正”，实际是“政治”之“政”，讲的是五种治道。而且，我还认为，即便将《要》篇的“五正”做《鹁冠子》所说的“五正”解释，也根本不能说明《要》篇与卦气有什么联系。《鹁冠子》所讲的五种治道，其中不过是讲到了政治顺应天道自然的问题，《要》篇之“五正”即使用此义，这又与卦气何干？如果说提到天地、阴阳、四时、寒暑这种所谓以易道展示天道的说法就可以算“明确显示卦气说的内容”的话，我看根本不必去旁征博引什么《要》篇和《淮南子》、《鹁冠子》之类。《系辞传》曰：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月”，其论筮法曰：“分二以象两，挂一以象三，揲之以象四时，归奇于扚以象闰……乾之策二百一十又六，坤之策百四十又四，凡三百六十，当



① 《十三经注疏》，第655页。



期之日”，这何尝不是以易道展示天道阴阳，我们何不直指此即卦气？显然，问题并非如此简单。也就是说，以易道展示四时阴阳之变，并不是卦气说的本质特征或者完整的含义。

为了进一步说清楚问题，我们不妨看一下《要》篇这段文字的完整内容：“孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而莫。戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。授者，秋以授冬之时也，万物之所衰也，长口〔之〕所至也，故曰产。道穷焉而产，道口焉。益之始也吉，亢冬也凶；损之始凶，亢冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此冒易道。故易有天道焉，而不可以日月星辰称也，故为之以阴阳；又地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚；又人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；又四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备亢请者也。故冒之易又君道焉，五官六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不〔止〕百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以弊令，不可求以志善。能者繇一求之，所冒得一而君毕者也，此之冒也。损益之道，足以观得失矣。”<sup>①</sup> 孔子这段话，始于“夫损益之道，不可不审察也”，终于“损益之道，足以观得失矣”，是在讲损益两卦包含的道理给人的启示，或者说以损益之道作为解读易道及易道所包含之天道、地道、人道及君道的钥匙，从而以简驭繁，即“由一求之”，“得一而群毕”的道理。论者所引“故易有天道焉”以下几句文字，据我的理解，大意是说：易之中的天道，具体说来即使用日月星辰也不足

<sup>①</sup> 廖名春：《帛书要释文》，朱伯崑主编《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第26页～29页；《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社2002年版，第161页。





以说明它的全部，所以要用阴阳来概括它；易之中的地道，具体说用水火金土木五行也不足以说明它的全部，所以要用柔刚来概括它；易之中的人道，具体说用父子君臣夫妇先后也不足以说明它的全部，所以要用上下来概括它；易之中的四时之变，具体说用复杂的万物也不足以说明它，所以要用八卦来概括它。这里的“为之以阴阳”，“律之以柔刚”、“为之以上下”、“为之以八卦”，当然也可以说成以阴阳表示天道，以柔刚表示地道，以上下表示人道，以八卦表示四时之变。但是，这种表示的方法不是用比日月星辰、水火金土木、父子君臣夫妇、万物更繁复的方式，而是用阴阳来概括日月星辰不足以尽称之一切天道现象，用柔刚来概括水火金土木不足以尽称之一切地道现象，用上下来概括君臣父子夫妇不足以尽称的一切人道关系，用八卦来概括万物不足以尽称的一切四时之变的结果。也就是说，《要》篇讲的是掌握易道精神之要领。要找到的是摆脱繁复的关键，是要以简驭繁。据此，其“为之以八卦”一语背后的含义绝不会是包藏着一个象汉易卦气那样更其繁琐的东西。而且，《要》篇这段文字讲到的五行以“水火金土木”为序，土在木前，显非按五行相克之学的含义排列。陈鼓应先生说：“《要》：‘有地道焉，不可以水火金土木尽称也’。按：这里的‘土木’可能是‘木土’的颠倒。倘本来是‘木土’，那么就是‘水火金木土’五行相克的次序。”又说：“有一点值得注意，《左传》、《尚书》‘六府’的次序，虽是后来五行相克的排列次序，但其原文的含义却与相克无涉。”<sup>①</sup>显然，陈先生说“土木”可能是“木土”的颠倒，根据是不充分的，只是一种猜想。我觉得倘《要》篇已有五行相克之义，却又恰好就将能说明五行相克的顺序问题搞错，这种想法太过依赖于事情的偶然，实不便作为论据。当然，陈先生说《左传》、《尚书》“六



<sup>①</sup> 陈鼓应：《二三子问·易之义·要的撰作年代及其黄老思想》，《国际易学研究》第一辑，第95页。





府”之次序其原文含义与五行相克无涉,这是符合历史实际的。其实,《要》篇说到水火金土木,也是泛指地道现象,这从“不足以尽称之”的说法中即可得到证明,原文含义显然也不涉及相克不相克的问题。也就是说,《要》篇虽说到“六府”、“五正”,但这与后来汉易说“六冲”的五行生克的占筮技术并不是一回事。就“有四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以八卦”一语来看,从至今我们可以找到的先秦文献的有关内容来看,其具体含义至多不会超过《说卦传》八卦方位说的相关说法。而有的论者却据此断言:“我们知道,孟、京卦气说的核心即是以八卦示四时阴阳之变,故此语之出,可以作卦气说早在先秦已有的又一条确证。”按,孟、京卦气说的占筮技术体系,是一个以六十四卦配四时二十四气七十二候的相当繁复的体系,《说卦传》简略的八卦方位说尚只能说是被孟京之学用以构建其体系的一种启示性的原材料,一句很抽象的“有四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以八卦”怎么就会成为先秦已有卦气的确证?

说到这里,我想提醒学者们注意一个问题,传本《说卦传》讲八卦方位的一段文字,是历代经史学家所熟知的,然而他们为何不据以说明先秦已有卦气说呢?而如清人唐晏、皮锡瑞等皆言卦气之学始于孟喜,这是什么原因?我认为这里关键是有个如何理解卦气这个概念的含意的问题。也就是说,对卦气这个概念要有一个界定。卦气一语始见于西汉,如《汉书·谷永传》曰:“王者躬行道德”,“则卦气理效,五征时序”,“失道妄行”,“则卦气悖乱,咎征著邇”。从孟、京之学以易卦与二十四气、七十二候相配的情况来看,卦气之气的含意当特指二十四气之气,卦气是卦与二十四气的结合,而不是一般泛泛指阴阳二气。僧一行曾言:“十二月卦出自《孟





氏章句》，其说易本于卦气”。<sup>①</sup> 是十二月卦亦乃由以卦与气相配之学而来。孟、京的卦气学不是用来演示四时之变的，而是用卦气来占算，这一宗旨是不争的事实。《汉书·五行志》曰：“定公元年‘十月，陨霜杀菽。’刘向以为，周十月，今八月也。消卦为‘观’，阴气未至君位而杀，诛罚不由君出，在臣下之象也。是时，季氏逐昭公，公死于外，定公得主，故天见灾以视公也。”《睦两夏侯京翼李传》曰：“房至陕，复上封事曰：‘乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。强弱安危之机不可不察。’此即京房得于焦延寿之学。”其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精。”汉人的这种占法，与《系辞》所记不同，亦不见于先秦文献，当是战国末期至秦汉间兴起的杂占术与《周易》结合的产物。要之，卦气这个概念既是直接出于孟喜之学，其完整准确的含义应是以历法的二十四气七十二候与易卦相配，并有纳甲纳支之法的占算体系。其理论支撑是天人感应论和五行运数说。具备了这些，才算是真正的卦气说。如果不是这样理解，为什么历代经史学家不将《说卦传》的八卦方位说视同卦气，而将卦气说视为汉人之学呢？《要》篇所说“有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦”，《说卦传》讲到八卦方位，这些内容，与孟、京之学繁复庞大的占筮体系之间相去何等遥远，这是不难看出的。其实，持先秦已有卦气说的专家们实际也感到仅凭这些论定先秦已有卦气说理由是不充分的，所以才要寻找将“六府”释为子午、丑未之类的证据，这样才能使《要》篇与孟、京之学发生一些具体的联系。也就是说，这种努力已说明仅凭一句“故为之以八卦”是远不能做为先秦已有卦气说的确证的。

① 《新唐书》卷二十七。



要之,汉人建构起来的卦气说,当然不会是凭空而成的,必以前代的思想文化资料为依据,但我们不能将为汉人所用的这些资料就视为卦气说。卦气这个概念既然是汉人提出来的,我们就应该用汉人卦气说的要素和功能及思想含义来界定它,来看先秦有无卦气说的存在。我们不能将后人利用建构其学说的前人的思想资料赋予后人思想的含义。宋人做文引用唐诗,我们可以说宋文有唐诗义,但不可以说唐诗有宋文义。这是个并不复杂的道理。

### 三、坤卦卦名说

同窗廖明春兄惠赠大作《周易经传与易学史新论》,读后获益良多。同时如对坤卦卦名等相关问题,也有一些不同看法,这里提出来供大家参考。

名春兄做了很多考证,认为“坤卦原名为‘《》’”,帛书卦名为乾川之“川”乃是因抄手水平低劣误将“《》”写作“川”,“川”(实质是《》)是最基本的“顺”,坤卦本为《》卦,“《》”就是“顺”。并同意李富孙“古坤作三,此即转横画为《》耳”<sup>①</sup>的说法,即认为《》字是坤卦卦画演变来的。

我认为就八卦的命名方式来说,“键川”之川,应叫坤卦(地义),还是叫《》卦(顺义),并不是一个孤立的问题,乾、坤、震、艮、离、坎、兑、巽八卦之取名所由当是统一的。坤卦以外诸卦皆指象为名,则坤亦当如此,而不当独以其德性为名。《说卦传》云:“乾健也,坤顺也,震动也,巽入也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也。”<sup>②</sup>其余七卦不以健、动、入、陷、丽、止、说为名,而独坤卦以顺为名,不

① 廖名春:《周易经传与易学史新论》,齐鲁书社 2001 年版,第 26~41 页。

② 《十三经注疏》,上海古籍出版社 1987 年版第 93~95 页。下引《说卦传》同。





与它卦相类,这是何道理?《说卦传》曰:“雷以动之,风以散之,雨以润之,日以烜之,艮以止之,兑以说之,乾以君之,坤以藏之。”显然,这个“坤以藏之”的“坤”,无论怎么写,其义只能是“地以藏之”,而不是“顺以藏之”。又据《说卦传》“乾为天”、“坤为地”、“乾健也”、“坤顺也”的说法,与乾、天、健相对而言当称坤、地、顺,而不能是顺、地、顺。可见,坤卦之名不管如何写,无疑当是取地义为名,而不是取顺义为名。就帛书而言,乾坤于帛书写作“键川”,如果我们不因乾卦之乾被写成“键”而称乾卦为“健卦”,为何就要因为坤卦之坤被写作“川”(所谓《》)而称之为“《》(顺)卦”?可见,无论帛书、石经、传本经传把坤写成“川”、“𠂔”或“坤”,它们都只能是叫坤卦,只能是取名于地之象义。又,《礼记·礼运》记有孔子语,称殷易为“坤乾”。《说卦传》曰:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说乎兑,成言乎艮。”这段文字,古今学者或以为殷易之义,或以为乃《连山》之遗说。<sup>①</sup>下面一段解说的文字曰:“坤者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。”将《礼运》的说法与《说卦传》的说法结合起来看,可知虽甲文金文中尚未见到“坤”字,或者说不管古文字坤卦卦名用什么字形来表示,但至少殷时坤卦之名取义为地当无问题。要之,帛书中“键川”之“川”做为卦名还是应叫“坤卦”,其命名的基本取义是象地。

坤卦之坤,就古文献上反映的书写形式来看有三,即“《》”、“川”、“坤”。既然就卦名的意义上说它们都是用来称写坤卦的,那么在这个意义上其读音应是一致的。“川”字被用来书写坤卦卦名与“《》”是什么关系,是讹写,还是“《》”“川”本即一字?名春兄的意思,赞同“《》”是坤卦卦画转横为竖,由“≡”变为“《》”的说法,帛书中“键川”之“川”是“《》”的讹写。认为徐锴《系传》将《说文》的“《》”



<sup>①</sup> 马国翰:《玉函山房辑佚书·归藏》,清光绪十五年己丑春重校刊秀江李氏藏板。  
金景芳:《周易系辞传新编详解》,辽海出版社1988年版,第185页。

改为“川”实际是有问题的。梁按,据篆书字形,“顺”字偏旁之“川”亦作“𣶒”,与河川之川并无分别。段注曰:“从页从𣶒,人自顶以至于踵,顺之至也。川之流,顺之至也。故字从页从川会意,而取川声。小徐作川声,则举形声包会意。训、驯之皆曰川声也。”<sup>①</sup> 据此看来,“川”字不仅在篆书中与“𣶒”字形相同,意义也相同。《说文》说顺字“从页从𣶒”,《广雅》说“𣶒,顺也”,这个“𣶒”,实际就是“川”。徐锴将“𣶒”与“川”视作一字,并无问题。名春兄强调“不论顺也好,驯也好,忍也好,巡也好,它们都是同源辞,其共同的语源是‘川(𣶒)’。”<sup>②</sup> 此是以顺、驯、忍、巡为从𣶒之字。梁按,顺、训、驯中之“𣶒”就是川,其顺义即源自河川之川,这个问题段注已经说清了。段氏的说法验之帛书,也是可靠的。《繆和》篇云:“‘用涉大川,吉’者,夫明夷离下而川上。川者,顺也,君子之所以折其身者,明察所以口口。是以能既到天下之人而又之。且夫川者,下之为也。故曰:‘用涉大川,吉。’”<sup>③</sup> 这里,“且夫川者,下之为也”的川,是指大川之川,而帛书作者就是用河川“下之为也”的顺,来解说川(坤)卦的“川者,顺也”的。这种取河川之川的“顺”之义,与段注对所举含川之亦声字的解释是一致的。可见,这些字的共同语源就是河川之川。

被用于书写“坤”卦之名的𣶒、川,本即一字的不同写法,我们还可以通过考察其发展演变之历史来看清其形体之由来。川字于殷商甲骨文中作𣶒,于西周金文中作𣶒,于战国之郭店楚简中作𣶒、楚帛书作𣶒,于马王堆汉帛书中作𣶒、川,西睡简作𣶒,汉碑铭作𣶒、𣶒、川、川,于近现代印刷物中作𣶒、𣶒、川。也就是说,川字

① 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 419 页。

② 廖名春:《周易经传与易学史新论》,齐鲁书社 2001 年版,第 26~41 页。

③ 廖名春:《帛书易传释文》,华夏出版社 1995 年版,《国际易学研究》第一辑,第 30~37 页。





较早的形体皆象水流之形。其形体发展演变至汉代隶书出现两种写法：𠂔、川。这两种写法为后来印刷字体所继承，𠂔变成𠂔或粟，川、川变成川，而追根溯源，这两种写法实乃一字。川字被用来书写卦名“坤”当属假借。

“坤”字是形声字还是会意字？名春兄说：“王筠《句读》认为《说文》‘从土，从申。土位在申’说是‘主卦而言也，若主地而言，则当云从土申声可矣’。他不同意《说文》的解释，其《释例》说：‘案云从土申声可矣。许君曲为之解，段氏又极力助成之，非也。’按王筠《释例》说不可从，‘申’古韵为真部，‘坤’为文部，两字主要元音不同，因此‘申’不可能表‘坤’字的读音，‘坤’字不能解为‘从土申声’。”①

我认为，坤字确如王筠所言，当是形声字。“申”能够作“坤”的声旁，首先可考虑这样两种参证。一是含申旁之字如伸、呻、神、绅等显然皆由申得声，坤字之读音既与这些字相近，而独谓坤字非由申得音，这是讲不通的。二是《说文·土部》所收自地、坤以下合体字如垓、塿、塿、塿、塿、坪等，皆曰从土某声，即义符“土”之外的偏旁为声符，故坤字显然亦当为“从土申声”字。据段玉裁《六书音韵表》，申字在古韵第十二部，坤字在古韵第十三部，为切邻之韵部，坤字由申得音依例并非不可。《说文》释申字曰：“神也。”段注中提到：“今本《淮南》改申之作呻”，“古屈伸字作𠂔申。亦段信，其伸字俗字”，“韩子《外储说》曰申之束之，今本申讹为绅”。②许慎以“神”释申，段氏说到这些古文献中申字与呻、伸、绅混用的例子都是“申”与“坤”两字古音可通，申可作坤之声旁的有力证据。神、申、伸、绅、呻，于《广韵》在真部，坤、𠂔于《广韵》在魂部。段氏所举古书中的申与呻、伸、绅混用的例子，正说明《广韵》之真、魂两部或



① 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社 2001 年版，第 26～41 页。

② 《说文解字注》第 746 页。



段氏《六书音韵表》之第十二部(含真)、第十三部(含文)中的申旁字皆以申得音,故可互通。又如:“蚊”字异体作“𧈧”,声旁“文”为文部,声旁“民”为真部这也说明文真二部字可以旁转。可见,王筠说坤字应该是“从土申声”是完全正确的。

许慎于《说文》中说:“坤,地也。易之卦也。从土申,土在申位也。”其中“土在申位也”即名春兄所说的“土在申位说”。按,细玩许氏此语,倘坤字乃专为易之坤卦“土在申位”之义造的字,则直言“易之卦也,从土申,土在申位”可矣,为何又先说“地也”?这说明“地也”乃是坤字的本义,此义在“土在申位”说之义前就有了。“易之卦也”当是次生的。而“土在申位”则当是许氏据汉人的知识所作的附会。如前所述,据《易传》之义,取地义之坤卦自殷易已然。假使说象数学者又专为坤卦之名造了个“坤”字,这里面尚有一些问题不能说通。第一,为何象数学者们不为别的七卦卦名依卦气说再另造字而独为坤卦另造此字。第二,“土在申位”说一定形成于十二支与易卦相配之后。名春兄据《说卦传》“帝出乎震”一段文字列出八卦与四时八方相配图,但问题是据传文我们确实无法证明这种八卦四时方位图的结构已与十二支相配。因而,要说明“土在申位”则不得不借助于《乾凿度》、《京房易占》。如此,就很难说“土在申位”的说法不是汉人的东西了。既然“土在申位”只能于汉人的说法中考实,在没有见到先秦已有的实证之前,没有必要也不应该说它一定是先秦的东西。“土在申位”的说法本是见于许氏之书,要说明此说又必须借助《易纬》与《京房易占》之类汉人的东西,这恐怕就不是偶然的了,可能正说明“土在申位”乃汉易兴起之后的说法,并非坤字造字时已有之义。

帛书《易之义》中有这样两处与坤卦卦辞相近的文字:“‘东北丧崩,西南得崩’,求贤也。”“岁之义,始于东北成于西南。君子见始弗逆,顺而保穀。易曰:‘东北丧崩,西南得崩,吉。’”名春兄说:



“这不但与今本不同，与帛书《易经》也不同。两者谁是谁非呢？似乎应以《帛书易传·衷》（按指《易之义》）所引为是。《帛书易传·衷》说‘东北丧朋（朋），西南得朋（朋）’并非信口开河，而是有根据的。‘岁之义，始于东北，成于西南’就是根据。这是以八卦卦气说来解释《坤》卦卦辞‘东北丧朋（朋），西南得朋（朋）。’”<sup>①</sup> 然后，又证以《说卦传》之八卦方位说，再将八卦方位图转换成据《易纬·通卦验》制成的八卦主八节图，再进一步将其转换成据《乾凿度》制成的将八卦与十二月、十二支相配之图，然后还需要转换成《京房易占》式的六日七分图，从而证明坤卦卦辞是建立在八卦卦气说的基础上的，离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论，上述坤卦卦辞难以理解。因此，说《周易》本经内涵阴阳观念和卦气学说，是信而有证的。梁按，关于《易之义》所引坤卦卦辞与传本经文坤卦卦辞之关系，实际上是一个相当复杂的问题，似并非只是“谁是谁非”那么简单的问题。如，《易之义》所说东北丧朋，西南得朋，既不合于传本《周易》经文坤卦卦辞，亦不合于帛书经文卦辞，可不可以因为这种不同就说两种经文卦辞的语句顺序都错了？如果将《易之义》“岁之义，始于东北，成于西南”视为一种卦序，则此种卦序既不同于传本经文的卦序，也不同于帛书经文的卦序，可不可以因此就说两种经文的卦序都错了？倘不能，为什么就一定要据帛书《易之义》的说法去改传本经文的卦辞？如认为《易之义》“岁之义，始于东北，成于西南”是一种卦序，则与《说卦传》“帝出乎震”一段文字讲的八卦方位相合。若将其八卦方位亦视为一种卦序，则与传本及帛书经文卦序皆不相同。传本坤卦卦辞与传本经文之卦序之间本构不成矛盾，我们却硬要依据帛书《易之义》的说法去改传本经文的卦辞以适应另一种卦序，这样做是否可



① 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第26~41页。





行？倘我们不去擅改《周易》本经坤卦之辞，不把《易纬》、《京房易占》这些汉人东西中讲的十二支之类增补到八卦方位说中，是否还有别的证据说明《周易》本经中已是“土在申位”？况且，传本《周易》经文卦辞提到方位的亦不止坤卦一处。蹇卦卦辞曰：“利西南，不利东北”，解卦卦辞曰：“利西南”。不知这些卦辞的方位依卦气说将做何解释？蹇卦卦辞与坤一样也是先说“利西南”，后说“不利东北”，这是否也需要改一下，如需要改，依据是什么？如不需要改，为什么坤卦的卦辞就一定要改？看来，坤卦的卦辞不是必须用卦气来解释，而是不适于用卦气来解释。要之，传本经文卦序与所谓“后天卦序”本非一种卦序系统，擅改经文卦辞以求适应“后天卦序”，然后再把这种卦序改造成京房式的六日七分图，纳入十二支，从而证明先秦已有卦气，这种方法是行不通的。我看这样论证，与其说是在证明先秦已有卦气说，倒不如说是在展示八卦方位说是如何被改造成的卦气说的。

将以上所论归结起来，既然我们还没有先秦已有十二支与易卦相配的明证，实际也并未找到先秦确有“土在申位”或什么别的如“坎在子位”的证据，而八卦中其余七卦的名字又无法说明“离在午位”或“兑在酉位”之类。这就不能排除许氏“土在申位”这种孤立的说法是一种据汉人知识对“坤”字之义的附会。

最后，也谈一点关于认识方法问题的粗浅看法。我认为，在某种观点见于某一时代之文献时，就一定以此文献为这种观点之上限，或者认为这种观点一定早就有了，同样都是不可靠的。一般说来，判断某种思想是哪个时代的，我们首先还是要看它始见于哪个时代的文献。至于此前是否已有这种思想观念，这要认真考察并做具体分析。而在考察历史上一些先后有联系的思想学说时，有一个问题必须注意，即后人的思想学说的建构，必以前人的东西为资料，我们要把两者区别开来，不能用后人的学说去丰富前人学说





的思想内涵。宋人作文引用唐诗,我们岂可谓唐诗之中已有宋文之义?把后人与前人思想学说之某种因素或局布的联系扩大为整体一致,把后人在前人某种思想模式启发下创造的新学说体系说成是早就有了的,就会忽视思想的发展。思想史的任务不只要讲思想的继承,更要说明思想的发展。以易学而论,讲卦气本是汉易的主要特征之一,却一定要说这种东西是先秦的东西,那么什么是汉人的东西?卦气这个概念明明是汉人提出的,其纳甲、纳支、以六十四卦配四时二十四气七十二候等内容之繁复,根本不是八卦方位说所能代替得了的,而如焦、京以风雨温寒为占的占算方法亦与《易传》所记筮法不同,却一定要将八卦方位说视同卦气,一定要说卦气学说不是汉人的创造,这是什么道理?清人唐晏作《两汉三国学案》,皮锡瑞作《经学通论》,他们皆以对文献掌握之精熟及着眼于学术发展的见识,指出西汉讲阴阳灾异的易学乃始于孟、京,这岂是偶然的?

#### 四、释“东北丧朋,西南得朋”

马王堆帛书《易之义》篇有这样两节解说坤卦卦爻辞的文字:“川六柔相从顺,文之至也。‘君子,先迷后得主’,学人之胃也。‘东北丧朋,西南得朋’求贤也。‘履霜,坚冰至’,豫口口也。‘直方大,不[习,吉]’口口口[也]。‘含章可贞’,言美请也。‘聒囊,无咎’,语无声也。‘黄常,元吉’,有而弗发也。‘龙战于野’,文而能达也。‘或从王事,无成有冬’,学而能发也。”“易曰:‘履霜坚冰至。’子曰:‘孙从之胃也。岁之义,始于东北,成于西南。君子见始弗逆,顺而保穀。’《易》曰:‘东北丧朋,西南得朋,吉。’子曰:‘非吉





石也。元口口口口与贤之谓也。’”<sup>①</sup> 有学者据这两节文字对坤卦卦辞所言“西南得朋，东北丧朋”做出解释，认为“这是以八卦卦气说来解释坤卦卦辞‘东北丧朋，西南得朋’”，并认为离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论，坤卦卦辞是难以理解的，因此，说《周易》本经内含阴阳观念和卦气学说是信而有征的。<sup>②</sup>

我则认为，坤卦卦辞如不用卦气说去解释尚可以理解，如用卦气说加以解释，反倒无法理解，故所谓《周易》本经中已有卦气说的观点是不能成立的。

以《说卦传》之八卦方位解说坤卦卦辞，古已有之，对此种解说存在的漏洞，王夫之已有所见。他说：“旧以世传八卦方位言之。按，方位说有二：一则日者葬师旧所传，依附于‘帝出乎震’之文，东震，西兑，南离，北坎，东北艮，东南巽，西南坤，西北乾。若依此说，西南乃坤之位，非坤朋矣。东北，艮位，艮为山。山者，地之加厚者也，何云丧朋？则此说不立。其一邵康节所传于穆、李、陈抟，谓之先天者。坤位在北，何以丧朋？巽位西南，非坤朋也，何以云得？则此说亦不立。”<sup>③</sup> 按，今论者用以解说坤辞者，即船山先生所谓日者葬师所传、依附于《说卦》之文的八卦方位。船山先生指出“西南乃坤之位，非坤朋矣”，这是一个重要的问题。先生的意思是说，倘以八卦方位解说坤辞，则坤自身之位本就在西南，何必又曰西南（向西南行）？而坤本身就是坤，何必又曰去西南求得坤为朋？也就是说，船山先生指出的这个问题表明，《周易》经文“西南得朋，东北丧朋”这句卦辞并不是以坤居西南方位为前提说的，也不是指坤

① 廖名春：《帛书易传释文》，《国际易学研究》，华夏出版社 1995 年版，第 20～25 页。

② 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社 2001 年版，第 12～42 页。

③ 王夫之：《周易稗疏》。《船山遗书》第一卷，北京出版社 1999 年版，第 240 页。



卦的运行方位说的。据我的理解，坤辞“西南得朋，东北丧朋”当是占辞示占问者之义，即指“遇此卦者”前往西南则得朋、东北则丧朋。这点我认为朱熹解说的是对的，<sup>①</sup> 其实这句卦辞没有什么深奥难解的。倘必欲依卦气解之，那么“西南得朋，东北丧朋”的主体为何？其于论者所绘卦气图中又当处何位置？

为了尽量理解论者的观点，我们亦曾设想坤辞所指主体是否可以理解为汉人所泛称之卦气，因为汉人就有“甲子卦气起中孚”的说法。但如这样理解也还是存在问题，因为汉人的所谓卦气是指一年之中阴阳二气消长运行而言的，不单独指阴气而言。如此，则与所谓西南（坤位）得朋、东北（艮位）丧朋构成矛盾，即为何以坤为朋，为何不以艮为朋，其间道理不可理解。《汉书》上说“中央之神黄帝，乘坤艮执绳司土”。<sup>②</sup> 坤艮既为同类，则何以得朋丧朋之结果竟乃相反，其意不可解。合理的解释只能是坤辞的说法是对占问者的指示，与卦气之类无关。

这里还有一个问题，也可以说明用卦气说解释坤辞是行不通的。我们可以先放过以上指出的依卦气说解释坤辞的漏洞不计，姑且把坤辞说的“西南得朋，东北丧朋”所指含混地说成是“卦气”，但这也还是难以说通。《说卦传》云：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎



① 郑万耕主编：《易学精华》（下）《周易折中》，北京出版社 1985 年版，第 1878 页。

② 《汉书》卷七十四《魏相丙吉传》第四十四。



坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”<sup>①</sup> 这里“帝”、“万物”皆出乎震，即以东方之震为运行起点，依次至东南之巽，至南方之离，至西南之坤，至西方之兑，至西北之乾，做顺向的环形运动。若据帛书《易之义》所说“岁之义，始于东北，成于西南”而言，其岁时运行的方向是由东北为起点向西南运行，也是做顺向的运动。汉人讲“甲子卦气起中孚”，清人惠栋所记汉易《六日七分图》中孚在北方之坎，时为冬至，解卦在东方之震，时为春分，咸卦在南方之离，时为夏至，贲卦在西方之兑，时为秋分。<sup>②</sup> 《易纬·乾凿度》云：“震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月，兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月，艮终始于东北方，位在十二月。”<sup>③</sup> 也就是说，卦气的运行也是由东北为起点做顺向的环形运动。如此看来，无论据《说卦》的八卦方位，还是据帛书《易之义》的“岁之义”，或是据汉人的卦气说，坤辞说的“西南得朋，东北丧朋”都是无法解释的，其理由很简单，岁时或者说卦气是不能逆行的。也就是说，“西南得朋，东北丧朋”的主体无论其处于论者所示卦图上的任何位置，或者说它处于东北之乾与西南之坤间的任何位置，西南与东北都是相反的方向，其去西南为顺，则去东北为逆，去东北为顺则去西南为逆。所谓逆行，在岁时则由冬至秋至夏，在方位则由北而西而南，是为断无之理。我们知道，传本经文与帛书经文坤卦卦辞皆作“西南得朋，东北丧朋”，而帛书《易之义》的文字则作“东北丧朋，西南得朋”。我们这里姑且不论帛书引文这种说法与传本及帛书经文皆不相合的问题，其实即使就《易之义》的这种说法来看，同样

① 《十三经注疏》，《周易正义》卷九《说卦传》。

② 《皇清经解续编》卷一百三十九，《汉易学》一，《孟长卿易上·卦气图说》。

③ 《纬书集成》，上海古籍出版社 1994 年版，第 45 页。





存在上述问题，即无论据论者所举卦图的任意位置而言，东北与西南方向还是相反，而卦气又断然无逆行之理。如上所述，依八卦方位或卦气来解说坤辞存在着无法克服的矛盾。这种矛盾表明，坤卦卦辞制作时根本没考虑到什么八卦方位或卦气运行的问题。也就是说，坤卦卦辞并非根据所谓八卦卦气说写成，《周易》本经中并没有什么卦气之类的东西。如果我们不是硬要据八卦方位或卦气来解说坤辞，卦辞中讲的方向问题就很容易理解了。“西南得朋，东北丧朋”，是占辞对占问者的指示，方向相反，结果亦相反；是一种或此或彼的直线的方向选择，与卦气无关，故根本就不必在什么卦气图上绕圈子，当然也不存在什么运行位序的顺逆问题。

我们知道，《周易》源于卜筮，其卦爻辞皆为占辞。坤辞曰“西南得朋，东北丧朋”，蹇辞曰“利西南，不利东北”，同样都是对占问者的一种指示。占筮问的是吉凶利害，当如何趋避。“西南得朋，东北丧朋”、“利西南，不利东北”，回答的正是这种问题，其义显而易见。倘必以卦气解之，则不知占辞向求卦者讲所谓“岁之义，始于东北，成于西南”又是何意？

为什么用八卦方位说或卦气说去解释坤辞会有上述问题？细读帛书《易之义》的文字，我看首先可以肯定“岁之义，始于东北，成于西南”一语并非对坤卦卦辞的解说，而是对初六爻辞“履霜，坚冰至”的解释。

帛书原文 19 行自“子曰：键六刚能方，汤武之德”以下，对乾卦初九至上九的爻辞加以解释。对坤卦卦爻的解释体例完全相同。“川六柔相从顺，文之至也”，这是总论坤卦之特点的“文”；“君子先迷后得主，学人之胃也。东北丧朋，西南得朋，求贤也”，这是对坤卦卦辞的解说。“履霜，坚冰至，豫口口也。直方大，不〔习，吉〕，口口〔也〕。含章可贞，言美请也。聒囊无咎，语无声也。黄裳元吉，有而弗发也。龙战于野，文而能达也”，显然这是依六爻先后之次



逐一对爻辞加以解释,层次很清楚。帛书 31 行起的那段解说坤卦的文字云:“易曰:先迷后得主,学人之谓也,何先主之又?”这是承上文“子曰:易又名曰川,雌道也”而言,解说的是坤卦卦辞。下文的“易曰:履霜坚冰至。子曰:孙从之胃也。岁之义,始于东北,成于西南,君子见始弗逆,顺而保穀”,这是对坤卦初六爻的解说。以下“易曰:东北丧朋,西南得朋,吉。子曰:非吉石也。元口口口口与贤之胃也。”显然,这一句是另成一义。“孙从之胃也”至“顺而保穀”,是讲初六爻辞“履霜坚冰至”的;而“与贤之胃也”才是解说卦辞“东北丧朋,西南得朋”的。我们把帛书这两节解说坤卦的文字结合起来看,“求贤也”、“与贤之胃也”是对坤辞“西南得朋,东北丧朋”的解释,而“岁之义,始于东北,成于西南”是对初六爻辞“履霜坚冰至”的解释。这就是说,《易之义》关于“岁之义”的说法中所谓东北、西南与坤辞中说的西南、东北,没有对应的意义联系,坤辞中的西南与东北,说的并不是“始于东北,成于西南”的东北和西南。《易之义》的这种说法与《说卦传》及汉易卦气都是由东、东北、北向西南顺行的,正因如此,才会出现我们以上所论用八卦方位或卦气解说坤辞时所遇到的方位和岁时逆行的问题。也就是说,因为坤辞本就不是据八卦方位或卦气的说法写成的,《易之义》的“岁之义”也不是解说坤辞的,所以当我们用八卦方位或卦气解说坤辞时才会遇到种种难以弥合的漏洞和矛盾。

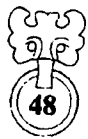
那么,初六爻辞说的“履霜坚冰至”里面有无卦气思想?我看也没有,因为首先据爻辞本身来说,我们无论如何看不出什么方位问题。《文言传》曰:“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来渐矣,由辨之不早辨也。易曰:‘履霜坚冰至’,盖言顺也。”显然,这种阐发的主题是见微知几从而防微杜渐的思想。“履霜坚冰至”,只是一种比况,讲事物是由量变到质变的。帛书《易之义》中起于 19 行那节讲解初



六爻辞的话已残缺，“履霜坚冰至”下仅存一“豫”字，据《文言传》的说法来看，这个“豫”字，可能就是“早辨”的意思。帛书起于 31 行的那节文字即“孙从之胃也”至“顺而保穀”数语的主题讲的也就是《文言传》所说的“早辨”。不过《文言传》强调的是对事物向消积方面发展作出反应，而帛书的含义更宽些，是讲见微知几顺时而动。这节文字所讲的“岁之义”是否真的具备卦气的含义我们暂且不论，但有一点是可以肯定的，这是帛书的作者用自己的知识来解说爻辞，而坤卦初六爻辞本身反映不出这种知识，所以我们这只能将有关“岁之义”的说法视为帛书制作时代的观念，而不能由此断定《周易》本经中已有卦气思想。

这里还有一个问题需要指出，即所谓“八卦卦气”的提法实际是没根据的，这种说法的本质是将《说卦传》的八卦方位说视同卦气说。卦气这个概念是由汉人提出的，其含义是明确的，即指六十四卦与二十四气七十二候相配。卦气之气，就是特指二十四气而言。八卦与四时结合，可能是后人建构卦气说的基础，但不宜就将其称为卦气。我们知道，春秋、四时、八节、二十四气这些概念的形成是一个历史过程，它们不是同时产生的。即便如有些学者所说，《说卦传》非孔子所作，乃战国作品，而据传世文献看，当时二十四气的概念尚未形成，故不宜称八卦方位为八卦卦气，把后来才有的观念混入前人的思想。历代经、史学家都知道八卦方位的存在，但他们都不说这是卦气，而将卦气视为汉人的思想，这是有道理的。





### 第三章 马王堆帛书易传考释(下)

#### 一、《要》篇透露出的 卦气知识及其成书年代

马王堆帛书《要》篇有这样一节文字：孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而莫，戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万勿之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。授者，秋以授冬之时也，万勿之所老衰也，长口〔之〕所至也，故曰产。道〔穷〕焉而产，道口焉。益之始也吉，亢冬也凶；损之始凶，亢冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。

先谈一下这节文字的释读问题。

以上这节文字，所据是廖名春先生的释文。<sup>①</sup>日本学者池田知久对这节文字的释读为：孔子繇易至于损益之卦，未尚不废书而莫，戒门弟子。曰、二咎子、夫损益之道、不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也、春以授夏之时也、万勿之所出也、长日之所至也、产之室也。故曰益。授〔损〕者、秋以授冬之时也、万勿之所老衰也、长〔夜之〕所至也。故曰产〔损〕、道〔穷〕焉而产〔损〕、道穷焉益。〔益〕之始也吉、亢冬也凶。损之始〔也〕凶、亢冬也吉。损益

<sup>①</sup> 廖名春：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第26～29页。





之道，是以观天地之变，而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。<sup>①</sup>

显然，两者的释读是有差别的。马王堆帛书 1973 年出土，至《马王堆汉墓文物》公布帛书《系辞》，当初参加整理帛书《周易》并持有底片的张政烺先生即已特著《马王堆帛书周易系辞校读》，<sup>②</sup>两者已有差别，可见《文物》本已与最初马王堆帛书《周易》整理小组所整理底本有异。也就是说，像廖本与池田本《要》篇的文字差异，也不知是识读不同造成的还是因所据底片有异造成的。池田先生的释文，将“授者，秋以授冬之时”的“授者”之授释为“损”字的错写，据上下文义看，此语与“益之为卦也，春以授夏之时”相对为义，授、损字形语音又都有联系，此“授”释为“损”是对的。同时，廖本的“长口〔之〕所至也”，池田先生据上文的“长日之所至”补为“长〔夜之〕所至也”，意思应该也是对的。廖本“道穷焉而产”，之“穷”字没有〔 〕号，不是补入的。池田本于此处也补入“穷”字，帛书原文此处当是穷字。池田本于“故曰产”及“道〔穷〕焉而产”之产字后注以〈损〉，是以此二产字为损字的错写。在廖本的“产道穷焉而产，道口焉。益之始也吉，元冬也凶”的“道口焉”下增一“益”字，实际是将廖本之“益”字属上读，又于“之始也吉”前补一“益”字。梁按，我没见过帛书底片，不知池田先生增此“益”字是据底片认为应该增入，还是以文义推之认为应该增入。据这节文字的上下文及廖本来看，我想较大的可能是池田先生觉得文义未安，故将“益”字属上读，但又觉下文文义未安，故又补入一个“益”字，乃成“故曰产〈损〉、道〔穷〕焉而产〈损〉、道口焉益。〔益〕之始也吉，元冬也凶”。同样，池田先生将其中的“产”字，释为〈损〉，可能也是为了疏通文



① 池田知久：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，第 40～45 页。

② 陈鼓应主编：《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社 1993 年版，第 120～132 页。



义。但是,我觉得池田先生的这两种处理可能不妥。“产”字字形与“损”字相去很远,不易相混错写,而在一篇帛书之中“损”字有“损”、“授”、“产”三种写法,似亦未合情理。故我认为此“产”字释读当如字,而据帛书文义看,亦当未脱一“益”字,不必补入。廖本没有做如此处理,可能更近帛书原貌。不过,廖本的释读亦语义不明。我觉得此语的释读似应为:“授〈损〉者,秋以授冬之时也,万物之所老衰也,长〔夜之〕所至也,故曰产道穷焉,而产道口焉。益之始也吉,亢冬也凶;损之始凶,其冬也吉。损益之道,足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者,不可动以忧惠。”如此,“而产道口焉”虽因文字缺损而语义不明,但相对于上文益为“万物之所出”,故为“产之室”,损为“万物之所老衰”,故为“产道穷焉”,整体语义是通顺的。就帛书文体的总体情况来看,其论益损两卦虽上下文相对为义,但文句不一定要整齐如骈文,故句读应以文义通顺为原则。廖明春与池田知久的句读,皆比照上文“故曰益”而以“故曰产”为读,乃至语义不明畅。池田先生虽改读“产”为“损”字,又增一“益”字,其实语义亦不免不通,徒增蛇足。

现在谈这节文字与汉易卦气的关系。

曾有两种说法,认为帛书易传与卦气学说相关,不过我认为这两种说法说得都不对。

帛书《易之义》中有这样一节文字:易曰“先迷后得主”学人胃也,何先主之又?天气作□□□□□□□□,亢寒不冻,亢暑不曷。易曰:“履霜,坚冰至”。子曰:孙从之谓也。岁之义,始于东北,成于西南。君子见始弗逆,顺而保穀。易曰:“东北丧崩,西南得崩,吉。”子曰:非吉石也。亢□□□□与贤之胃也。<sup>①</sup>

曾有学者据这节文字的“岁之义,始于东北,成于西南”来解释

① 廖名春:《帛书易之义释文》,《国际易学研究》第一辑,第20~25页。





坤卦卦辞的“西南得朋，东北丧朋”，以为这反映出《周易》经文的制  
作时代已有八卦卦气观念，坤辞“西南得朋，东北丧朋”即是据卦气  
观念写成的。<sup>①</sup>按，据我的研究，这种说法之所以难以成立，其理  
由如下。一、坤卦卦辞说“西南得朋，东北丧朋”，或者即依《易之  
义》所引的“东北丧朋，西南得朋”，实际说的都是对占问者的指示，  
其方向选择相反，“得朋”与“丧朋”的结果亦相反。占辞是讲吉凶  
及如何趋避的，如以岁时运行位序解之，则文不对题。二、更重要  
的是，坤辞讲的是直线性的方向相反的或此或彼的选择，语义是很  
明确的。而帛书所谓“岁之义，始于东北，成于西南”与《说卦传》所  
讲的“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，  
劳乎坎，成言乎艮”及“震，东方也”，“巽，东南也”，离，“南方之卦  
也”，“兑，正秋也”，“乾，西北之卦也”，坎“正北方之卦也”，“艮，东  
北之卦也”，其运行之位序都只能是由东北、向西南，由东向南、向  
西的顺向环形运行，汉易卦气的运行规则亦完全相同。也就是说，  
卦气无逆行之理，因为岁时断无由冬至秋而夏之理。故所谓“岁之  
义”说的并非坤辞的“西南得朋，东北丧朋”。因为，无论就八卦方  
位图或汉易卦气图的任意位置上说，去西南为顺，去东北则为逆，  
反之亦如此。三、细读《易之义》原文，所谓“岁之义，始于东北，成  
于西南”，其实是解释坤卦初六爻辞的。“顺而保穀”以下的“易曰”  
至“与贤之胃也”，显然已是另起一义，其中“东北丧朋，西南得朋，  
吉”是引坤辞，“子曰”至“与贤之谓也”是解说坤辞的。也就是说，  
在帛书作者之意，“东北丧朋，西南得朋”讲的是“与贤之义”，而与  
所谓“岁之义”的“始于东北，成于西南”之类根本无关。坤卦初六  
爻辞讲“履霜，坚冰至”，与气候变化相关，故帛书讲到“岁之义”。  
不过，就坤卦初六爻辞本身来说，我们实在看不出一句“履霜，坚冰至”



① 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社 2001 年版，第 26～41 页。



会包含什么如卦气之类的有方位的运行问题。所以,假设说“岁之义”的说法中有卦气观念的话,我们也只能视为出于帛书作者的知识,并不能说明《周易》经文中已有卦气观念。

帛书《要》篇有“故胃之易有君道焉,五官六府不足尽称之,五正之事不足以至之”<sup>①</sup>一段文字。有专家引用《淮南子·天文训》将六府释为:“子午,丑未;寅申;卯酉;辰戌;巳亥”,并认为西汉《京氏易传》之“六冲说”正与《要》篇之“六府”说相合,可见孟京的卦气说是先秦已有的《周易》“古义”;又引《鹖冠子》中“有神化,有官治,有教治,有因治,有事治”之所谓“五正”解释《要》篇之五正<sup>②</sup>。按,《尚书·大禹谟》中所说“水、火、金、木、土、谷,惟修;正德、利用、厚生、惟和”,《禹贡》所说“六府孔修,庶士交正,底慎财赋,咸则三壤成赋”,孔颖达疏云:“府者,藏财之处,六者货财所聚,故称六府”。郑玄《曲礼》注云:“府,主藏六物之税者”。《礼记·曲礼》曰:“天子之五官,曰司徒,司马,司空,司土,司冠”;《左传·定公四年》也讲到“职官五正”,杜预注云:“五正,五官之长”。《要》篇的语义背景讲的也是君道政务,故其所谓六府、五官、五正,含义当如上引文献之通义,指政府之部门及长官,根本扯不到什么“六冲”或卦气上去。《鹖冠子》讲的“五正”,是五种治道,“正”字如“政”,与《要》篇之“五正”不是一回事。《要》篇“五正”之“正”如字,是“官正”、“酒正”之“正”<sup>③</sup>,”正”是长官之义。而且,《鹖冠子》中“神化”、“官治”两种为政方式,虽讲到“豫四时,拔阴阳”及“师阴阳,应将然”,其含义不过是顺天道自然而为治的思想,根本看不出与卦气有什么联系。

那么,帛书易传中有无与卦气相关的观念?我认为有的。其实,帛书易传中真正能反映与卦气说有联系的是《要》篇中“益之

① 廖名春:《帛书要释文》。

② 刘大钧:《周易古义考》,《中国社会科学》2002年第5期。

③ 《周礼·天官·冢宰》。





为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也。故曰益。授《损》者，秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长〔夜之〕所至也。故曰产道穷焉，而产道口焉”一节文字。这节文字的主题说的不是卦气，但它透露出了有关卦气的知识。现在我们来

看一下清人惠栋《汉易学》中的汉易卦气六日七分图。据此图，益

卦正在立春与雨水之间，损

卦正在立秋之后的处暑。

惠氏记：“《易纬·稽览图》

曰：甲子卦气起中孚，六日

八十分日之七。郑康成注

云：六以候也。八十分为一

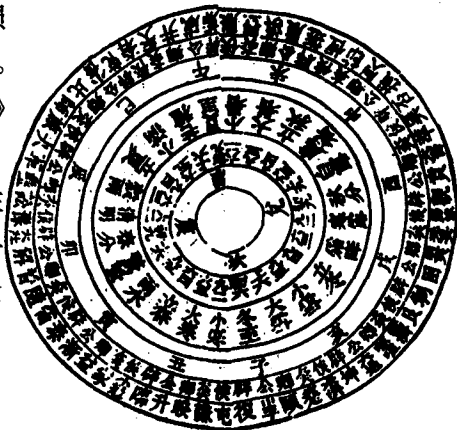
日，日之七者，一卦六日七

分也。《易纬·是类谋》曰：

冬至日在坎，春分日在震，

夏至日在离，秋分日在兑，

四正之卦，卦有六爻，爻主



六日七分图

一气(共主二十四气)，余六十卦，卦六日七分八十分日之七，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”<sup>①</sup> 我认为，益、损两卦与汉易的六日七分图相合，对于确定帛书中有卦气观念具有实质性意义。因为，汉易卦气说的建构，是在《说卦传》八卦方位的基础上进行的，以往有些学者总是想把八卦方位说成是卦气，但卦气是汉人提出的概念，这个概念是很明确的，即是六十四卦与二十四气的结合。八卦方位说无法证明易卦与二十四气的相配，将其说成是卦气，是把后人才有的思想强加给前人。所谓“八卦卦气”的提法，实际是没有根据的。由六日七分图及汉人的有关文字



① 惠栋：《易汉学》，《皇清经解续编》卷百三十九，第781页。



来看,《要》篇所说的“益之为卦也,春以授夏之时”、“授(损)者,秋以授冬之时”,正与汉易卦气以六十四卦与二十四气相配之法合若符节。所以,《要》篇的说法主题讲的虽不是卦气问题,但却透露出其作者已具备汉易卦气知识的信息。

关于《要》篇论损、益两卦这节文字中含有卦气说,这一点山东大学刘大钧先生已经指出。<sup>①</sup> 不过,对这一发现的意义我与刘先生的理解不同。刘先生认为这一发现的意义在于可以证明先秦已有卦气说存在,我则认为这一发现的意义在于它动摇了《要》篇成书于先秦的观点,证明《要》篇的成书在汉初。为什么这一发现不能证明先秦已有卦气说的观点?因为据现在所知的传世文献来看,二十四气的形成当在秦汉之间或西汉之初,故战国时人是不会具备将二十四气与易卦相配的知识。

关于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《周髀算经》及《淮南子》诸书所记之节气,我曾有文章作过专门考证。<sup>②</sup> 对于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》的关系,东汉时学者们的意见已不能一致。但这对于我们关于二十四形成的认识影响不大,因为细读二书并结合西汉历法及汉易卦气说所涉内容来看,我们可以注意到这样一些问题:一、二书所记二至(日长至、日短至)、二分(仲春之月的夜分、仲秋之月的日分)与四立(立春、立夏、立秋、立冬)是明确的,尽管尚未称夏至冬至,春分秋分,但表明八节的划分已经成熟。二、其中“始雨水”、“小暑至”、“白露降”、“霜始降”四句的说法中,虽已含有后来二十四气雨水、小暑、白露、霜降之名,但“始雨水”与“桐始花”对举,“小暑至”与“螳螂生”并提,从这种行文来

① 刘大钧:《帛书易传中的象数易学思想》,《大易集义》,上海古籍出版社 2002 年版,第 139~154 页。

② 梁韦弦:《礼记月令、吕氏春秋十二月纪及周髀算经所记之节气》,《古籍整理研究》2001 年第 1 期。



看,此四者之名,还是作为一般的表明自然变化的征候提出来的,而且文中又未见其余节气之名,故此四者尚非后来二十四气意义上的节气之名。三、各月所列之“时候”多少不一,而总数亦不止七十二,这说明,这些“时候”并非按二十四气七十二候的体系列举的。四、这种关于时候的表述虽与天气地气或者说阴阳二气相关,但并未说到易卦。五、后来汉易卦气说中表示七十二候的语句,即“东风解冻”,“蟄虫鸣”之类虽沿用了二书所记“时候”之语略加改造而成,并配以易卦,但那是后来的事情,“时候”与易卦相配并非始于二书。也就是说,无论《月令》与《十二月纪》二书所记“时候”的文字何先何后,这种记载只能说明二十四气还只是在形成过程中。当时都不具备以易卦配二十四气七十二候的条件。关于二十四气之名最早的完整记载见于所谓成书于战国的《周髀算经》及汉初的《淮南子》。不过,《周髀算经》中关于二十四气的记载肯定是有问题的。因为,《周髀算经》中关于二十四气的记载,已与今日仍在使用的二十四气之名及次序完全相同。而据郑玄《礼记·月令》注说:“《夏小正》正月启蛰,鱼陟负冰。汉始,亦以惊蛰为正月中”,“汉时始以雨水为二月节”。这是说,按汉初二十四气的顺序,还是立春、惊蛰、雨水。既是汉初二十四气之惊蛰尚列于立春之后、雨水之前,何以战国之算经惊蛰已列雨水之后春分之前,而竟与“三统历”之后的二十四气之次序相同?这表明:一、《周髀算经》一书可能是汉人的作品;二、即使该书为战国算经,今传本的写定当在《三统历》以后,其中关于二十四气的记载,当为后世窜入。今《周髀算经》正文中有“《吕氏》曰:四海之内,东西二万八千里”一段文字。其注文曰:“《吕氏》,秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇,非《周髀》本文。”按,据明鲍仲祺序考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况看,无论赵婴、赵爽是否一人,赵注当是该书传本最早的注释,而据该书之刻写体例,注文“《吕氏》





曰”至“非《周髀》本文”语，当即赵注。也就是说，“《吕氏》曰”一段文字，早在魏晋间人赵氏之前已在正文之中，故赵氏乃仍其旧制而特加辨正之。这也表明：《周髀》可能成书于《吕氏春秋》之后；即便成书于战国，其中也已混入秦汉的东西。这些都表明，《周髀》所记二十四气乃出于秦汉人的知识。中国天文史的奠基者钱宝琮先生认为：“《礼记·月令》篇和《淮南子时则训》都是《十二月纪》的合抄本，说明前汉初年还没有确定二十四气名称。”<sup>①</sup>要之，二十四气的确立，不会早于秦汉间，卦气说的形成，当在二十四气确立以后。所以，帛书《易》篇所透露出的关于卦气的知识，不能证明先秦已有卦气说，只能证明《要》篇的写定不会早于西汉之初。

我说帛书《要》篇的写定不会早于西汉之初，是说它最终完成于西汉人之手。就该篇的内容而言，肯定也保留了一些先秦的东西。这种经师的作品，可能经过几代人相传。作为其易学思想，显然与孔子一系的先秦儒家易学有着承传关系。故篇中所述孔子的说法，虽有些不是孔子的话，有些未必是孔子的原话，但大体反映了孔子及其后学的易学思想，这还是可以肯定的。当然，《要》篇既成于汉人之手，我们就不能将其中汉人的思想和知识当做先秦人的思想和知识。如孔子论损、益两卦的话，亦见于《淮南子》、《说苑》、《孔子家语》等书，见于《淮南子》的文字为：“孔子读《易》，至损、益，未尝不愤然而叹，曰：‘益、损者，其王者之事与！事或欲与利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门，不可不察也。’”<sup>②</sup>看来，孔子重视损、益两卦的义理并有过类似议论，这可能是事实。但是，《淮南子》及《说苑》、《孔子家语》中所记都没有“益之为卦，春以授夏之时”之类的说法，这不是偶然的。孔

① 钱宝琮：《从春秋到明末的历法沿革》，《20世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史卷下》，兰州大学出版社2000年版，第554页。

② 《淮南子·人间训》。





子的时代，不可能具备汉人才可能有的卦气知识。所以，对帛书《要》篇文字中孔子的话要有分析地对待，一概否认其与孔子的联系，或一概盲目肯定它与孔子的联系，恐怕都不行。

帛书《易》传《易之义》与《要》篇成书于汉初的观点，前辈学者朱伯崑先生已经提出，<sup>①</sup>但多数学者不以为然。朱先生提出的理由，我虽然不完全都赞成，但他认为《易之义》与《要》篇属汉初儒家易学的观点，我认为是正确的。陈鼓应先生也曾提出帛书《易》传某些篇章为秦汉作品的证据，但陈先生把帛书《易》传说成是道家系统的东西，<sup>②</sup>这是我不能同意的。学者们多认为帛书《系辞》以外诸篇《易》传亦成书于先秦，如张立文先生说：“帛书《系辞》、《二三子》、《易之义》等六篇亦是成书于秦汉之前而流传于汉的传本，而非汉时人所作的《易》传。”<sup>③</sup>据以上所论《要》篇的情况看，我们可以肯定《要》篇就不只是流传于汉代的问题，其中肯定有汉人的东西。所以，应该说该篇成书于汉初。

## 二、《繆和》的成书年代问题

马王堆出土的解说《周易》经文的帛书文字有《二三子》、《系辞传》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》六篇。学界一般通称为帛书《易》传，也有称《系辞传》之外五篇为帛书《易》说的。关于这些篇章的成书年代，学者们已有讨论，如朱伯崑先生认为：“帛书《易》说，当出

① 朱伯崑：《帛书《易》传研究中的几个问题》，《国际易学研究》第一辑，第55～61页。

② 陈鼓应：《二三子问、易之义、要的撰作年代以及其黄老思想》，《国际易学研究》第一辑，第89～106页。

③ 张立文：《帛书《易》传的时代与人文精神》，《国际易学研究》第一辑，第67～71页。



于《文言》之后,或成于秦汉之际或汉初。”<sup>①</sup> 张立文先生说:“帛书《系辞》、《二三子》、《易之义》等六篇亦是成书于秦汉之前而流行于汉的传本,而非汉时人所作的《易传》。”<sup>②</sup> 我认为帛书《系辞》只是《系辞》的一种抄本,与传世《系辞》应有共同来源,早于其余五篇。其余五篇,现在应做更细致的研究和讨论,这里就谈一下对《繆和》篇成书年代问题的具体分析。

我认为《繆和》篇的主要内容,战国晚期已经形成,但我们今天所见到的文字,则可能写定于秦统一之后,即秦汉间或汉初写定。

为什么说《繆和》篇的主要内容战国晚期已经形成?这主要是根据该篇的内容说的。

《繆和》篇曰:“庄但〔问〕于先生曰:敢问古今之世闻学谈说之士君子,所以皆枝焉,劳开四枳之力,渴开腹心而素者,显非安乐而为之也。以但之私心论之,此大者求尊严显贵之名,细者欲富厚安乐〔之〕实。是以皆行口光勉,轻奋开所穀,幸于天下者,殆此之为也。今易谦之初六开辞曰:‘谦谦〔君子〕,用涉大川,吉。’将何以此论也?”<sup>③</sup> 庄但的这段问话当中说到“古今之世闻学谈说之士君子,所以皆枝焉,劳开四枳之力,渴开腹心而素者,显非安乐而为之也”,“大者求尊严显贵之名,细者欲厚安乐〔之〕实”,这里反映出的“士君子”的“闻学谈说”之风及以此种人以上述方式去追求功名富贵愿望实现的做法,正是战国社会条件下盛行的一种风习。

篇中在回答吴孟关于中孚卦九二之辞“鸣鹤在阴,其子和之;我有好爵,吾与尔羸之”何谓也的问话时,“子曰”以下有这样一段

① 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑,华夏出版社1995年版,第55~61页。

② 张立文:《帛书易传的时代与人文精神》,《国际易学研究》第一辑,第67~88页。

③ 廖名春:《帛书繆和释文》,《国际易学研究》第一辑,第30~37页。



话：“人者，君之子也。君发纶，士今以死力襄之。故曰‘亓子和之’。‘我有好爵，五与尔羸之’者，夫爵在君，在人君，不口口口口口口口口口口亓人也，诤焉而欲利之，忠臣之事亓君也，欢然而欲明之。欢诤交同，此圣王之所以君天下也。故易曰：‘鸣鹤在阴，亓子和之；我有好爵，吾与尔羸之’。亓此之谓乎？”我们知道，传本《系辞传上》也有一段论中孚卦九二爻辞的话说：“‘鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。’子曰：‘君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎！言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？’”①《系辞传下》述易之旨曰：“其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”②《说卦传》述圣人作《易》之旨曰：“和顺于道德，而理于义，穷理尽性，以至于命。”③《系辞》论中孚九二爻义，以言行之善与不善为君子之枢机，荣辱之主，诚以“可不慎乎”，即“惧以终始，其要无咎”、“和顺于道德，而理于义”之义。而《繆和》篇之立意，显然与此义不同。《繆和》篇中君列爵位，士以死力去争取功名富贵的事实和观念，与上文说到闻学谈说之士之求尊严显贵，同样都应该是战国之世的风习。《系辞传》中看不出战国之世风习的痕迹。看来，《系辞传》与《繆和》篇中关于中孚九二爻辞的二个“子曰”，前者可能是孔子的话，而后者则肯定不是孔子的话。

《繆和》篇中屡言“赏庆列爵”、“刑辟”、“赏罚之劝”，具有强烈的赏罚观念，反映出明显的战争年代或者说乱世政治方式的特征。如言：“子曰：丰者，大也。剖者，小也。此言小大之不惑也。盖君



① 《十三经注疏》卷七。

② 《十三经注疏》卷八。

③ 《十三经注疏》卷七。

之为爵立赏庆也，若臆执然。大能口细，故上能使下，君能令臣。是以动则有功，静则有名，列执必奠，赏禄甚厚，能弄傅君而国不损敝者，盖无又矣”；“子曰：明王□□□□□□□□然，立为刑辟，以散其群党，执为赏庆列爵以劝天下群臣黔首男女”；“列爵立之尊，明厚赏爱之名，此先君之所以劝其力也”；“贪乱之君不然，群臣虚位，皆有外志，君无赏罚以劝之”。这种强烈的赏罚观念，正是战国法家强调的治乱世的为政方法。说明该篇的内容明显受到战国政治思想潮流或者说秦的政治文化的影响。

根据以上的分析，我认为《缪和》篇的主要的内容应该是战国晚期就已经存在了，并可能即出于秦人之手。

为什么说我们今天见到的《缪和》篇的文字可能写定于秦统一之后？这是因为篇中有秦统一之后才使用的语言。

《缪和》篇说：吕昌曰：吾闻类大又焉耳，而未能以辩也。愿先生少进之以明少者也。子曰：明王□□□□□□□□然，立为刑辟，以散群党，执为赏庆爵列以劝天下群臣黔首男女。夫人竭力尽知归心于上，莫敢朋党侍君，而王将求于人矣？元曰“涣元群，元吉”，不亦宜乎？故〔诗曰：“嘒彼〕小星，参五在东；潇潇宵正，蚤夜在公，实命不同”彼此之谓也。

这段文字中的“黔首”一语，是秦王政称始皇帝时为百姓所定的称谓。《史记》载：“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆十月朔。衣服旄旌节旗，皆上黑。数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法。刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦。……分天下为三十六郡，置郡守、尉、监。更名民曰黔首。”<sup>①</sup> 秦始皇初定

① 《史记·秦始皇本纪》。





天下，相信五德终始的说法，所以采取了一套改制度、易服色的措施，“更名民曰黔首”，是其中之一项。从“更名河曰德水”与“更名民曰黔首”的说法来看，称黄河为“德水”与称百姓为“黔首”，应该都是新起的名字，而不是沿用历史上已有之旧称。从时间上说，《史记》所记明确，这是秦王政称始皇帝时的事情。也就是说，百姓被称为“黔首”，当始于秦始皇初年，是统一中国后的秦王朝制定的称谓。今考《史记》，“黔首”一语凡二十余见，多在《秦始皇本纪》及《陈涉世家》、《李斯列传》，为引秦石刻或述秦人语。《汉书·艺文志》及《后汉书》、《三国志》中语及秦事，亦偶见此语。据此看来，“黔首”一语当确为秦统一中国后改制度、易服色的产物，汉以后做为一种历史遗迹仍有残留。如果这一点能够确立，则帛书《繆和》篇的最后写定年代不会早于秦统一之前即可确定。

不过，据我们考察还有如下两种古文献中，出现过“黔首”一语：《礼记·祭仪》一见，《韩非子·人主》一见。这就意味着两种可能：一、“黔首”一语非秦统一中国后的创作，战国已有此称谓；二、以上两种书的写定在秦改制之后，或者说以上两种书在传写过程中加入了秦改制之后的词语。这两种可能中哪一种更合实际？我认为是后一种。理由是：一、《史记·秦本纪》已明言民称“黔首”乃是“更名”，“更名民曰黔首”与“更名河曰德水”，皆如同秦制“分天下为三十郡”，乃秦之创作。这种创作一定是天下已定，秦王政称始皇帝时出台的一套东西，战国天下未定，无暇及此。二、考先秦经、史、子书，再不见有“黔首”一语，说明先秦并无此称谓。三、《礼记·中庸》中即有“今天下书同文，车同轨”之语，这说明先秦古书在抄写流传过程中增入后世语句的情况并非个别的。《礼记·祭仪》与《韩非子·人主》中之“黔首”当属这种情况。此外，《吕氏春秋》中也大量使用了“黔首”一语。《吕氏春秋·序意》中说：“维秦八年，岁在涒滩，秋，甲子朔，朔之日，良人问十二纪。”据清人孙星衍考证，





这个“八年”指“庄襄王灭周后二年癸丑岁至始皇六年，共八年”，如此才与所谓“岁在涒滩”（申年）相合。<sup>①</sup>另外，《吕览》中有不韦死后之事，说明也有后人改动窜入的内容。故《吕览》中出现的“黔首”不必考虑。

如此看来，朱伯崑先生说帛书易说或成于秦汉之际或汉初的看法还是有根据的。不过，就帛书《繆和》篇来说，其内容更像战国晚期的东西，应该说该篇主要内容当形成于战国晚期，其中杂有秦统一以后才有的词语，则说明它的写定当在秦统一之后。张立文先生以为帛书易传六篇都成于秦汉之前，就《繆和》篇而言，这种说法也不是没根据，《繆和》篇的大体内容于秦汉前当已存在。不过，应该指出它的最后写定不会早于秦统一前。而且，也不能简单地说帛书诸篇都只是“流行于汉的传本，而非汉时人所作的《易传》”。因为，这些篇章中不仅杂有秦汉人的话，并且有些知识如《要》篇中透露的汉易卦气知识，只有汉人才能具有。这说明，《要》篇就不只是“流行于汉”的问题，即该篇虽保留了先秦的一些易说，但它肯定成书于汉人之手，其中有汉人的制作。要之，帛书《繆和》篇的主要内容可能形成于战国晚期，但其最终写定在秦统一之后。

### 三、帛书易传五篇之间的联系及其成书年代问题

这里所说的帛书易传五篇，即帛书《系辞》以外的《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇，朱伯崑先生称之为帛书易说。关于这五篇文字的学派性，目前学术界的认识尚有分歧，多数

<sup>①</sup> 张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店1982年版，第78页。





学者认为它们属儒家传授系统的易学,少数学者坚持认为它们属黄老学派思想为主的易学;关于五篇文字的作者,学者们多认为它们非出自一人之手;关于五篇文字的成书年代,多数学者认为它们是战国时的作品,朱伯崑先生认为它们成书于秦汉间或西汉初。<sup>①</sup>这里就这些问题做一些讨论。

1. 帛书易传属儒家传授系统的易学。台湾学者严灵峰说:“二三子问篇,用‘孔子曰’,共二十五次;不用‘子曰’或‘夫子曰’。易之义篇,用‘子曰’者,二十三次;不用‘孔子曰’或‘夫子曰’。要篇,用‘子曰’者,五次,用‘夫子曰’者三次,‘孔子曰’者一次,三者并用。以上问、义、要三篇,从对孔丘的称谓的不同,足证非一家之学”,“问篇称‘二三子’,乃孔子与门人对答之语;称‘孔子曰’而不称‘夫子曰’。要篇则明指子贡与孔子答问之词。要篇文体,一半似文言传;一半似礼记曾子问,称‘夫子曰’又似檀弓;都是孔子与及门弟子面对之文。从称谓用语的体例观之,内容颇多杂乱。”<sup>②</sup>

陈鼓应先生说,《二三子问》、《易之义》、《要》“三篇帛书非同一传系,同一作者之作品”,这从以下几个方面的比较中可以看出:“在称谓上,三篇作品虽均以问答形式立论,然在称引上却都不相同,如:《二三子问》:‘卦曰(或易曰)……孔子曰……’《易之义》:‘易曰……夫子曰……’《要》:‘易曰……子曰……’”陈先生又说:“综合观察这三篇帛书,给人的突出印象无论是思想体系上,还是撰著体例风格上都极为庞杂,因此汉代中早期的所谓‘正易传’不是没有原因的”,故陈先生认为“这三篇帛书《易》说是《易》学大融合的产物,它是继黄老学派之后的又一次学术思想大会统”,“硬性



<sup>①</sup> 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑,华夏出版社1995年版,第55~61页。

<sup>②</sup> 严灵峰:《有关帛书易传的几个问题》,《国际易学研究》第一辑,华夏出版社1995年版,第46~54页。



地将其归为九流十家中哪一家的传本,就将遇到极大的困难”。<sup>①</sup>实际上,陈先生是以道家思想为这三篇帛书的主要思想内涵的。

按,严、陈两位学者所举皆为《二三子》、《易之义》、《要》三篇帛书易传,皆以称谓用语为例证,说明三篇内容之“杂乱”、“庞杂”。由此,严先生讲到易传中某些观点的“易老同源”,陈先生则干脆将帛书易传的主要思想内涵归为黄老学派。我则想用两位学者所举的例证说明不同的观点。从三篇帛书易传皆以孔子与弟子问答为立论形式及称“孔子曰”二十五次、称“子曰”二十三次、称“夫子曰”三次等情况来看,我看首先可以肯定的基本事实是,这三篇易传的作者或者说释易之经师,皆以述孔子之学者自居,这是没有问题的。也就是说,尽管三篇帛书易传引孔子之言有“孔子曰”、“子曰”、“夫子曰”的不同说法,但作者皆述孔子之学,或者说皆以孔子之言为释易之根据,这是明确的。从先秦文献来看,“孔子曰”、“子曰”、“夫子曰”,也确系引用孔子之言的通常说法,没有什么奇怪特别之处。这种基本事实表明,三篇帛书易传的学派性是明确的,它们属于孔门后学所传孔子一系的易学。这三篇易传的思想内容,与传本《易传》重义理,以易讲天之道与民之故,以易为修身寡过穷理尽性之书的孔子一系易学的特征完全一致。如果一定说三篇帛书易传很庞杂,为什么始终如一的都只是称引孔子的话?如果说一定要将它们归之黄老学派,为何三篇之中不见称引“黄帝曰”、“老子曰”?置此明显的事实于不顾而必欲用显微镜再去寻找一些细如牛毛似是而非的证据,发挥微言大义,否认基本事实,这种方法肯定有问题。

2. 帛书易传可能经同一人之手整理写定。《易之义》篇说:“子曰:易又名曰川,雌道也。故曰‘牝马之贞’,童兽也,川之类也。

<sup>①</sup> 陈鼓应:《二三子问、易之义、要的撰作年代以及其黄老思想》,《国际易学研究》第一辑,第89~107页。





是故良马之类，广前而景后，遂臧，尚受而顺，下安而辅，外又美荆，则中又口口口口口口口口乎，戾以来群，文德也。是故文人之义，不待人以不善，见亚墨然弗反，是胃以前戒后，武夫昌虑，文人缘序。易曰‘先迷后得主’，学人胃也，何先主之又？天气作口口口口口口口口，亢寒不冻，亢暑不曷。易曰：‘履霸，坚冰至。’子曰：孙从之胃也。岁之义始于东北，成于西南。君子见始弗逆，顺而保穀。易曰：‘东北丧崩，西南得崩，吉。’子曰：亢口口口口与贤之谓也。〔武夫〕又拂，文人有辅。拂不桡，辅不绝，何不吉之又？”<sup>①</sup>《昭力》篇说：“古之恃强者也，假强以傅口也。上正衡兵而弗用，次正用兵而弗先也，下正盛兵而后威。几兵而弗用者，调羹亢百生而敬亢士臣，促争亢时而让亢成利。文人为令，武夫用国，旅兵不口，卒伍必固，权谋不让，怨弗无昌。”<sup>②</sup> 这里，两篇之中都有“文人”、“武夫”的说法。按，此二语于最早见于《诗经》，其后很长的历史时期中几不见于传世文献，至东汉王充《论衡》中始多次使用。象这样东汉之前使用频率如此之低的词语，同见于帛书易传的《易之义》与《昭力》两篇，可能说明两篇之间是有联系的。也就是说，象帛书易传这种作品，可能经过几代经师相传，就其内容来源而言，或略有先后，但最终可能经过某一经师一手整理写定。

《二三子》曰：“易曰：‘康侯用锡马蕃庶，昼日三接。’孔子曰：此言圣王之安世者也。圣王之正，牛参弗服，马恒弗驾，不忧乘，牝马□□□□□□□□□□□□栗时至，刍粟不重，故曰：‘锡马’。圣人之立正也，必尊天而敬众，理顺五行，天地无菑，民口不伤，甘露时雨聚降，剽风苦雨不至，民也相觴以寿。故曰：‘蕃庶’。圣王各有三公、三卿，‘昼日三〔接〕’，□□□□□□□者。”又曰：“卦曰：‘履霜坚冰至。’孔子曰：此言天时潜，戒葆常也。岁□□□□□□



① 廖名春：《帛书易传释文》，《国际易学研究》第一辑，第7~39页。

② 同上。





和思想观念,说明它们之间有密切联系或者说有一致性,表明它们可能经过秦以后的同一人之手整理。

3.《繆和》篇所称“黔首”是秦统一以后制定的称谓。《繆和》篇曰:“庄但〔问〕于先生曰:敢问古今闻学谈说之士君子,所以皆枝焉,劳忤四枳之力,渴亓腹心而索者,显非安乐而为之也,以但之私心论之,此大者求尊严显贵之名,细者欲富厚安乐〔之〕实。是以皆行口光勉,轻奋忤所穀,幸于天下者,殆此之为也。今易 谦之初六 亓辞曰:‘口口〔君子〕,用涉大川,吉。’将何以此论也?”<sup>①</sup> 这里庄但的疑问中所说的“士君子”的“闻学谈说”及为了追求功名富贵而“轻奋其穀”的行为方式,正是战国社会条件下盛行的风习。同样,篇中“先生”在回答吴孟关于中孚卦九二爻辞“鸣鹤在阴,其子和之,我有好爵,吾与尔羸之”何谓也的问话时说到“人者,君之子也。君发纶,士今以死力襄之。故曰亓子和之”,“夫爵在君,在人君”。这种君列爵位,士以死力争取功名富贵的观念反映的显然也是战国之世的风习。《繆和》篇中又屡言“赏庆列爵”、“刑辟”、“赏罚之劝”,这种强烈的赏罚观念,也反映出明显的战国之世战争年代或者说乱世政治方式的特征。据此看来,有学者认为帛书《易传》为战国时期的作品是有根据的。不过,在研究中我们注意到这样一个问题,即《繆和》篇中有秦王政称始皇帝后才使用的语言,故该篇之最终写定不会早于秦汉之间。《繆和》篇云:“吕昌曰:吾闻类大又焉耳,而未能以辩也。愿先生少进之以明少者也。子曰:明王口口口口口口口然,立为荆辟,以散群党,执为赏庆爵列以劝天下群臣黔首男女。”据《史记·秦始皇本纪》载:“始皇推终始五德之传,以为周得火德,秦代周,从所不胜。方今水德之始,改年始,朝贺皆十月朔。衣服旄旌节旗,皆上黑。数以六为纪符,法冠皆六寸,而與



① 廖名春:《帛书《易传》释文》,《国际易学研究》第一辑,第7~39页。



六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法。刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦。……分天下为三十六郡，置郡守、尉、监。更名民曰黔首。”秦始皇初定天下，相信五德终始的说法，所以采取了一套改制度、易服色的措施，“更名民曰黔首”是其中的一项。从“更名河曰德水”与“更名民曰黔首”的说法来看，称黄河水为“德水”与称百姓为“黔首”，应该都是新起的名字，而不是沿用历史上已有之旧称。从时间上说，《史记》所记明确，这是秦王政称始皇帝时的事情。也就是说，百姓被称为“黔首”，当始于秦始皇初年，是统一中国后的秦王朝制定的称谓。

4.《要》篇所透露的卦气知识只有汉代人才具备。帛书《易传》《要》篇中有这样一节文字：“孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而莫，戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万勿之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。授者，秋以授冬之时也，万勿之所老衰也，长口〔之〕所至也，故曰产。道〔穷〕焉而产，道口焉。益之始也吉，元冬也凶；损之始凶，元冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧惠。”<sup>①</sup> 据日本学者池田知久的释读，文中“授者”之“授”，为“损”字的错写。<sup>②</sup> 这节文字记的是论损益两卦之语，损益相对为义，故池田知久先生的释读是正确的。这节文字中“益之为卦也，春以授夏之时”与“授〔损〕者，秋以授冬之时”的说法，正与汉易卦气之六日七分说相合。据清人惠栋《易汉学》卦气六日七分图，益卦正在立春与雨水之间，损卦正在立秋之后的处暑。惠氏记：“《易纬·稽览图》曰：甲子卦气起中孚，六日八十分日之七。郑康成注云：六以候也。八十分为一

① 廖名春：《帛书易传释文》，《国际易学研究》第一辑，第7～39页。

② 池田知久：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，第40～46页。





日，日之七者，一卦六日七分也。《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑，四正之卦，卦有六爻，爻主一气（共主二十四气），余六十卦，卦六日七分八十分日之七，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”<sup>①</sup> 汉易卦气的概念，是六十四卦与二十四气的结合，帛书《要》篇的说法正与这种六十四卦与二十四气相配之学合若符节，这说明《要》篇所讲的主题虽不是卦气问题，但其作者已具备了汉易卦气学知识。这就意味着，《要》篇的最终写定当在汉初而不是在先秦。《要》篇反映出的卦气知识为什么不能证明先秦已有卦气学存在，为什么反倒证明《要》篇写定于汉初？这是因为，据传世文献来看，二十四气的形成当在秦汉之间或汉初，故先秦时人们是不会具备二十四气与六十四卦相配的知识。关于二十四气的形成及其与易卦的结合，我已有文章做过专门考证，这里就不赘述了。<sup>②</sup>

将以上所述归结一下，我们可以注意到三个问题：一、帛书易传五篇属儒家学派传授系统的易学，这是没问题的；二、帛书易传五篇之间存在着种种联系，反映出其作者知识和思想观念的一致性，这表明它们可能经过一人之手整理写定；三、帛书易传从内容来源上说肯定保留了先秦的东西，其时间可能略有先后，但其最终写定当在西汉之初。

#### 四、由马王堆帛书《易传》看古书形成的复杂性

马王堆帛书《易传》公布以来，引起了学者们的广泛关注。关于



① [清]惠栋：《易汉学》，《皇清经解续编》卷百三十九，第781页。

② 梁韦弦：《卦气源流考》，《文史》2003年第1期；《八风与五行、八卦》，《古籍研究学刊》2002年第4期。



帛书易传的成书年代问题,学者们的意见大致可分为两种,一是认为它们是先秦的东西,一是认为它们是西汉的东西。第一种意见,如张立文先生说:“帛书《系辞》、《二三子》、《易之义》等六篇亦是成书于秦汉之前而流传于汉的传本,而非汉时人所作的《易传》。”<sup>①</sup>这是目前多数学者的看法。另一种意见,是由朱伯崑先生提出的。朱先生认为帛书《系辞》以外诸篇易说“或成于秦汉之际或汉初”。<sup>②</sup>关于帛书《系辞》以外五篇易传的作者,学者们多认为非出自一时一人之手。关于帛书《系辞》,有人认为是“最早的传本”,有学者则认为它只是我们现在看到的“最早的手抄本,不是最早的传本,同今传《系辞》一样,只是汉代的一种传本”,<sup>③</sup>“帛书所根据的《系辞》,其构成其实是和今本基本一致的,不过有一部分脱失,一部分散入他篇”。<sup>④</sup>也就是说,关于帛书《系辞》的成书在在先秦,大家的看法基本一致,关于它与今本《系辞》的关系大家看法不一致。

先谈一下与《系辞》以外五篇帛书《易传》相关的问题。

学者们多认为《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇成书于先秦,显然并不是没有根据的。据有的学者统计,《二三子》篇引“孔子曰”共二十五次;《易之义》篇引“子曰”二十三次;《要》篇引“子曰”五次,“夫子曰”三次,“孔子曰”一次。这些孔子与门人对答的话,有些可能不是孔子的原话,有些也可能未必是孔子的话。但是,我们显然没有理由认为这些话全都是秦汉人编造的。也就是说,至少我们可以肯定这三篇之中保留了先秦孔子的学生们所

① 张立文:《帛书易传的时代和人文精神》,《国际易学研究》第一辑,华夏出版社1995年版,第73页。

② 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑,第55~56页。

③ 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》,《国际易学研究》第一辑,第55~56页。

④ 李学勤:《帛书周易的几点研究》,《文物》1994年第1期。





传的孔子关于《周易》学的一些思想，这是没问题的。就《繆和》、《昭力》二篇来看，我们也可以肯定两篇中的主要内容战国晚期已经形成。如《繆和》篇曰：“庄但〔问〕于先生曰：敢问古今之世闻学谈说之士君子，所以皆枝焉，劳汙四枳之力，渴汙腹心而素者，显非安乐而为之也。以但之私心论之，此大者求尊严显贵之名，细者欲富厚安乐之〔之〕实。是以皆行口光勉，轻奋其所穀，幸于天下者，殆此之为也。今易 谦之初六汙辞曰‘谦谦〔君子〕，用涉大川，吉。’将何以此论也？”庄但这段话当中说到“士君子”的“闻学谈说”之风及此种人以上述方式去追求功名富贵的做法，正是战国社会条件下盛行的一种风习，故其所谓“今”当即指战国之世而言。另外，篇中屡言“赏庆列爵”、“刑辟”、“赏罚之劝”，反映出强烈的赏罚观念，具有明显的战国之世为政方式的特征，这些都说明《繆和》篇的大体内容应是战国晚期就已经存在了。《昭力》篇中昭力问“易有卿大夫之义乎”，“子曰：师之‘左次’与‘阍舆之卫’、与‘豮豕之牙’参者，大夫之所以治汙国而安汙君也”。其具体解释皆以兵事言之，如所讲的“士顺德忠信以先之，修汙兵甲而脩之”，“上正衡国以德，次正衡国以力，下正衡〔国〕以兵”，“是故大国属力焉，而小国归德焉。城郭弗修，五兵弗实，而天下皆服焉”，“上正衡兵而弗用，次正用兵而弗先，下正盛兵而后威”，“大国礼之，小国事之，危国献焉，力国财焉，远国依焉，近国固焉”。这里所说“大国”、“小国”、“危国”、“力国”、“远国”、“近国”的提法，反映的显然不是秦汉的社会现状，而只能是先秦的社会现状，是战国的时代特征。所以，可以肯定《昭力》的内容战国时也已经存在。

据以上所述，我们是否可以说明帛书《易传》五篇就是战国时期的作品呢？恐怕也不行。因为这些只是问题的一个方面，这些篇章的内容构成是复杂的，其中又肯定杂有秦汉的东西，或者说有秦汉人的制作在里面。







书易传《要》篇中有这样一节文字：“孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而莫，戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万勿之所衰也，长口〔之〕所至也，故曰产。道〔穷〕焉而产，道口焉。益之始也吉，亢冬也凶；损之始凶，亢冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。”<sup>①</sup> 据日本学者池田知久的释读，文中“授者”之“授”，为“损”字的错写。这节文字是论损益两卦之语，损益相对为义，故池田知久先生的这一释读是正确的。<sup>②</sup> 不过，我认为“故曰产”至“道口焉”，廖名春与池田知久两位学者的断读可能都有问题，此句似应读为：“故曰产道〔穷〕焉，而产道口焉”。这里我们要讨论的问题是，这节文字中“益之为卦也，春以授夏之时”，与“授〔损〕者，秋以授冬之时”的说法，正与汉易卦气之六日七分说相合。据清人惠栋《易汉学》卦气六日七分图，益卦正在立春与雨水之间，损卦正在立春之后的处暑。惠氏记曰：“《易纬·稽览图》曰：甲子卦气起中孚，六日八十分日之七。郑康成注云：六以侯也。八十分为一日，日之七者，一卦六日七分也。《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑，四正之卦，卦有六爻，爻主一气（共主二十四气），余六十卦，卦六日七分八十分日之七，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”汉易卦气的概念，是六十四卦与二十四气的结合，帛书《要》篇的说法正与这种六十四卦与二十四气相配之学合若符节，这说明《要》篇所讲的主题虽不是卦气问题，但其作者已具备了汉易卦气学的知识。有学者曾将此作为先秦已存在卦气说的“铁证”，其实这反倒只能证明《要》篇的写定当在汉初。这是因为，据今所见之传世文献来看，二十四气的确立当在秦汉之间或西汉

① 廖名春：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，第7～39页。

② 池田知久：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，第40～46页。



之初，故战国时人是不会具备将二十四气与易卦相配的知识的最早记载二十四气的古书是《周髀算经》及《淮南子》。《淮南子》为西汉人所著，故可不论。《周髀算经》旧说成书于战国，但《周髀》一书关于二十四的记载肯定是有问题的，因为该书所记二十四气已与今日仍在使用的二十四气之名及次序完全相同。而据郑玄《礼记·月令》注说：“《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始，亦以惊蛰为正月中”，“汉时始以雨水为二月节”。这是说，按汉初二十四气的次序，还是立春、惊蛰、雨水。既是如此，何以战国之算经惊蛰已列雨水之后春分之前？这就有两种可能，一是《周髀》一书乃汉人的作品，二是其中关于二十四气的记载乃后人窜入。今传《周髀》一书正文中有“《吕氏》曰：四海之内，东西二万八千里”一节文字。其注文曰：“《吕氏》，秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇，非《周髀》本文。”可见，早在魏晋间人赵氏为该书做注之前“《吕氏》曰”一节文字已在《周髀》正文之中，故赵氏乃特加辨明。“《吕氏》曰”这节文字可以表明，《周髀》一书可能成书于《吕氏春秋》之后，或者至少表明该书确有后世增入内容。所以，《周髀》的记载并不能说明二十四气于战国时期已经确立。至于《吕氏春秋·十二月纪》和《礼记·月令》中关于“时候”的记载，可以看出四立、二至二分已经形成，其余诸节气只能说尚处于形成过程之中，尚未确立。中国天文学史的奠基人钱宝琮先生曾指出：“前汉初年还没有确定二十四气之名”，<sup>①</sup> 这种看法是对的。竺可桢在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》中以为战国已有二十四气，<sup>②</sup> 乃是未加详考，误信前人旧说所至。

关于帛书《易传》的成书过程和作者，学者们多认为非一时一人

① 《20世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史卷下》，兰州大学出版社2000年版。

② 同上。





的看,《二三子》、《易之义》、《要》三篇之间的知识和观念是有联系的,《昭力》与《易之义》的用语是有联系的。这些迹象表明,五篇帛书易传可能经过同一人之手整理写定。

就以上所论来看,帛书易传五篇肯定有先秦的东西,这是没问题的,但是因此就说它们都成书于先秦而只是流行于汉代,这个论断亦未免把事情过于简单化。这同过去许多学者一见到先秦古书中有后世的词句,便将其指为伪书一样,都没有充分考虑古书流传过程的复杂性。事实上,我们今天所见到的秦汉之际特别是先秦的古书,有不少往往都是几代人“合著”的结果。如果有些先秦的古书只是窜入后世的个别词句,我们当然不妨就认定它是先秦古书。如果说有些文献像帛书易传五篇这样先秦与秦汉的东西都有,就要做具体分析。不去认真分析考察它们的具体内容,简单地把它们定为先秦古籍,以至把汉人用二十四气与易卦相配的学问说成是先秦就有的东西,这样得出的结论就靠不住了。如果我们把成书一语理解为某种古文献的最终写定,或者说理解为今天我们所见到的古文献何时写成的话,那么我认为朱伯崑先生说帛书易传五篇成书于秦汉之际或汉初是对的。上面说到的帛书易传中出现的汉易卦气观念,可以做为对朱伯崑先生观点的论据补充。也就是说,对于形成过程复杂的古文献,要在认真研究的基础上使用,也不能对“古”一点也不疑。对古文献有所疑,进行必要的考证鉴别是完全必要的,甚至可以说是史学研究必不可少的方法。对古文献的内容如果一味盲目信从,甚至从主观愿望出发各取所需,这种治学态度带来的危害恐怕也绝不会比所谓过份疑古小,会把事情搞乱。

现在谈一下与帛书《系辞》和传本《系辞》关系相关的问题。

关于帛书《系辞》学者们也有不同的看法。有人认为传本《系辞》早于帛书《系辞》,有人认为帛书《系辞》早于传本《系辞》。李学



勤先生说：帛书《易传》中与传本《系辞下》有关部分见于《易之义》，“帛书所根据的《系辞》，其构成是和今传本基本一致的，不过有一部分脱失，一部分散入他篇”。朱伯崑先生说：“关于帛书《系辞》的本子，有人认为是最早的传本。我的看法是，此是现在最早的手抄本，不是最早的传本，同今传《系辞》一样，只是汉代的一种传本。理由是，就汉初或西汉有关文献说，其引《系辞》文，如贾谊《新书》引‘失之毫厘，差以千里’，既不见于通行本，又不见于帛书本。又如京房看到的《系辞》文有‘能消者息，必专者败’（见《易传》），皆不见于帛书本和通行本。此说明，帛书本只是一种传本。”关于帛书本《系辞》中没有的文句，而见于通行本或见于帛书易说中者，应如何解释？有人据此，以为通行本《系辞》和《说卦》中这部分文字，是后人从帛书中抽出来，成为通行本《系辞》文，以证明通行本《系辞》为晚出。朱伯崑先生认为“《要》和《易之义》中这部分文字，是引述《系辞》，作为立论的依据”，“《易之义》中引‘二与四同功位’一段文字，三次皆称‘易曰’，不称‘子曰’。此证明，其中有关与通行本相同的文句，或出于转述《系辞》文，或引用《系辞》和《说卦》文。同时证明，通行本《系辞》中有关文句，早于帛书本易说，在汉初前已流行”。我认为，两位学者关于帛书《系辞》的有关认识是正确的，已经把问题说清楚了。这里想就此说到出土简帛文献与传世文献的关系问题。如马王堆帛书易传的出土，毫无疑问为我们提供了有关研究的珍贵资料，我们可能通过它解决传世《易传》中的一些问题。但是，应该避免这样一个误区，即认为出土的简帛本文献一定比传本文献早，以出土简帛来定传本的是非。其实，如传世《易传》，肯定也是从简帛时代流传过来的，而且流传下来的往往是经过古人选择的较好的本子。就传本《易传》而言，其中就没有帛书易传五篇中那些迁涉汉易卦气的文字，可见它的成书肯定比帛书易传五篇要早，大体没有杂入后世的东西。正因如此，我同意李学



勤和朱伯崑两位学者关于帛书《系辞》与传本《系辞》关系的看法。

对出土简帛文献的解读应参考相应的传世文献，对两者的不同文字，要做认真分析，迷信简帛，简单地以为简帛上写的一定对，就会出问题。这方面最典型的例子，就是传本《系辞》中“在天成象，在地成形”，“圣人设卦观象”，“吉凶者，得失之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也”，“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；何出图，洛出书，圣人则之”这些说法中的“象”字，这个“象”字在帛书《系辞》中均写作“马”字。因为误以为简帛《系辞》一定比传本《系辞》早，或一定是对的，故多年前就有学者把这个“马”解释成什么“法码”，认为这种写法反映了秦统一度量衡的痕迹；又认为传本《系辞》的作“象”与帛本《系辞》做“马”，反映了汉武帝通西域后出现印度乘象而战的影响。近来又有学者考证说帛书《系辞》中的“马”是“数”的意思，数是人中之阴阳，帛本的“四马”今本作“四象”，象、数之别是天人之分。按，其实帛书的“马”乃是因与“象”字形相近而讹写成马，这是很显然的事。<sup>①</sup>在《系辞》中，做为名词，“在天成象”之“象”与“在地成形”之“形”同义对举；做为动词，“圣人则之”、“圣人效之”、“圣人象之”的“则”、“效”、“象”同义对举，语义通畅明确。如果一定以帛本为准，必以“马”字读之，则所谓“在天成马”、“圣人马之”，实已不成话语。而由所谓马、象二字之别演义出的种种复杂含义，其牵强附会、荒诞可笑是显而易见的。所以，对简帛文献的解读要参考传世文献，迷信简帛文献，简单地以简帛文献否定传世文献是行不通的。



① 梁韦弦：《帛书周易三题》，《古籍整理研究学刊》1996年第1期。



## 第四章 历法与易学考

### 一、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》 及《周髀算经》所记之节气

在讨论“卦气”说形成的时代问题时，友人山东大学林忠军兄说成书于战国时的《周髀算经》已记有八节二十四气之语，<sup>①</sup> 前辈朱伯崑先生说《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子》之《天文训》、《时则训》中二十四节的区分，七十二候的说法大体具备。<sup>②</sup> 他们都认为易学之卦气说形成于这些文献之后，我完全赞同。但关于《周髀算经》以及《月令》与《十二月纪》诸书有关二十四气与七十二候的记载等问题，我认为尚需做一些辩证和说明。

其实，所谓成书于战国的《周髀算经》并非只是简单提到八节二十四气，而是同《淮南子》一样已列有与今日完全相同的二十四节气，而《月令》与《十二月纪》中实际没有完整的二十四节气。《周髀算经》云：“凡八节二十四气，气损益九寸九分六分分之一，冬至晷长一丈三尺五寸，小寒丈二尺五寸，大寒丈一尺五寸，立春丈五寸二分，雨水九尺五寸二分，启蛰八尺五寸四分……大雪丈二尺五寸。”<sup>③</sup> 按，郑玄注《礼记·月令》孟春之月“东风解冻，蛰虫始振，

① 林忠军：《象数易学发展史》第一卷，齐鲁书社 1994 年版，第 57 页。

② 朱伯崑：《周易哲学史》上册，北京大学出版社 1998 年版，第 114 页。

③ 《周髀算经》第 49 页，四部丛刊初编本。





鱼上冰，獭祭鱼，鸿雁来”时说：“皆记时候也。振，动也。《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月中”，注仲春之月“始雨水，桃始花”时说：“汉时始以雨水为二月节”。<sup>①</sup>既是汉初二十四节之惊蛰尚列立春之后，雨水之前，何以战国之《周髀算经》已列雨水之后春分之前？故我认为今传本《周髀算经》之写定可能晚于《吕氏春秋》，而与《淮南子》相先后。今《周髀算经》正文中混有“《吕氏》曰：四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里”一段文字。其注文曰：“《吕氏》，秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇，非《周髀》本文。”按，据明鲍仲祺序考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况看，无论赵婴、赵爽是否一人，赵注当是该书传本最早的注释，而据该书刻写之体例，注文“《吕氏》，秦相吕不韦作”至“非《周髀》本文”语，当为赵氏之注。也就是说，“《吕氏》曰”一段文字早在为之做注的魏晋间人赵氏之前已被写到正文这中，故赵氏乃仍其旧制又特加辩证之。这表明，纵使《周髀》一书所记为战国算经之内容，而今传本中亦已混有汉代的東西，书中关于二十四节气的记载与《三统历》同，同“《吕氏》曰”一段文字一样，当为后世所窜入。

关于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》的关系，自东汉学者们意见已不能一致。孔颖达《礼记正义》曰：“按，郑目录云：‘名曰月令者，以其记十二月政之所行也。本《吕氏春秋·十二月纪》之首章也。以礼家好事抄合之，后人因题之名曰礼记，言周公所作。其中官名时事多不合周法。’”孔氏依郑意申明证据四条：一是《月令》文与《吕览》十二纪各篇首章文字相同；二是周无太尉，秦官有太尉，《月令》有太尉之名；三是《月令》所记历法不合于周而合于秦；四是礼事之服饰制度不合周制。<sup>②</sup>清代经学史家皮锡瑞则云：



① 《十三经注疏·礼记正义》。

② 《十三经注疏·礼记正义》。





“《正义》云贾逵、马融之徒皆云《月令》周公所作，故王肃用焉。《后汉书·鲁恭传》恭议曰：《月令》周世所作而所据为夏之时也。蔡邕《明堂月令论》曰：《周书》七十一篇《月令》第五十三。秦相吕不韦著书取《月令》为纪号，淮南王安亦取以为第四篇，改名曰《时则》。故偏见之徒或云《月令》吕不韦作，或云淮南，皆非也。《隋书·牛宏传》：今《明堂月令》者，蔡邕、王肃云周公所作，《周书》内有《月令》第五十三即此。魏郑公谏录：《月令》起于上古，吕不韦止是修古，《月令》未必起秦代也。此则《礼记·月令》非吕不韦著审矣。唐《大衍历议》云：七十二候，原于《周公时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同。僧一行亲见《周书·月令》有七十二候，则与《礼记·月令》无异益信矣。蔡邕之言不妄也。郑君以为礼家抄合，殆失之。又郑君谓三王官无太尉，秦官有此，以此断《月令》为吕氏书。案，《月令》‘命太尉’，《吕览》‘尉’作‘封’，然则《礼记》亦当做‘封’。《易·通卦验》所谓‘夏至，景风至，拜大将，封有功之义’（皮自注：见《太平御览》引）。其作太尉者，《淮南·时则》依汉制改而礼家从之，非其旧也”。<sup>①</sup>《四库》馆臣以为：“《月令》于刘向《别录》属《明堂阴阳记》，当即《汉书·艺文志》所云古明堂之遗事，在《明堂阴阳》三十篇之内者。《吕氏春秋》录以分冠《十二纪》。马融、贾逵、蔡邕、王肃、孔晃、张华，皆以为周公作，郑康成、高诱以为即不韦作。论者据《汉书·百官表》言太尉为秦官，或又据《国语》晋有‘元尉’、‘舆尉’之文，谓尉之名不必起于秦，然究不得因‘元尉’、‘舆尉’遂断三代必有太尉也。意不韦采记旧文或付益以秦制与？”<sup>②</sup>按，两者虽皆以为《十二月纪》取于《月令》，具体说法又有不同。皮氏所谓“命太尉”《吕览》“尉”作“封”，不知所据《吕览》为何本。若按皮氏说法，“太尉”既当作“太封”则何以《吕览》是而《月令》非？《月令》何

① 皮锡瑞：《经学通论·三礼》，癸亥季春涵芬楼影印本第69页。

② 《四库全书珍本初集》经部18集第9203页，《月令解提要》。





以不从其旧而反从《淮南·时则》依汉制之改作？《四库》馆臣则未言及《吕览》“太尉”作“太封”事，而谓“太尉”者乃不韦以秦制“付益”之语。然则不韦所作者为《吕览》而非《月令》，何以传本《月令》亦有“太尉”之语，是《月令》又反从《吕览》而改之与？故我意：《月令》虽当为先秦旧典，种种迹象表明，传本《月令》中已杂有秦汉的东西。皮氏所谓“《淮南·时则》依汉制改而礼家从之”及《四库》馆臣所谓不韦“付益以秦制”的推测，正说明这一点。

郑玄注《月令》孟春之月“鸿雁来”一语云：“今《月令》‘鸿’皆为‘候’”。孔疏云：“云今《月令》鸿皆为候者，但《月令》出有先后，入《礼记》者为古，不入《礼记》者为今，则《吕氏春秋》是也，鸿皆为候也。”按，郑玄既以为《月令》来自《十二月纪》，若依孔氏解说，这岂非前矛盾？即便郑玄所谓“今《月令》”另有所指，然《十二月纪》及《淮南子·时则训》之文皆作“候雁”则为事实，而我认为“鸿雁”与“候雁”一字之差确有反映文献制作时代不同之意义。于今传先秦经文中，称“鸿”者有之，如《诗·邶风·新台》之“鸿则离之”，《易·渐》之“鸿渐于干”；称“鸿雁”者有之，如《诗·小雅》之《鸿雁》篇；称“雁”者有之，如《周礼·天官·食医》之“雁宜麦”，<sup>①</sup>然独无“候雁”之称。《说文》云：“候，司望也。从人候声。”段注云：“《曹风·候人》传云：候人，道路送宾客者。《周礼·候人》注云：候，候迎宾客之来者。按，凡覲伺皆曰候，因之谓时为候。”按，今所谓候鸟之义，当即源自候雁的说法，这种说法应是人们节气或者说气、候观念成熟的反映，故我认为“候雁”一词出自汉人的手笔。同时我认为，尽管由于秦汉间复杂的历史原因至使汉代《月令》之传本不一，并杂入秦汉的东西，但《月令》大体为先秦旧典，这还是可以肯定的，《礼记·月令》之不称“候雁”而称“鸿雁”，即其为先秦旧典之明显的痕迹。

① “雁宜麦”，又见《礼记·内则》。





《月令》与《十二月纪》中关于“时候”的记载究竟如何？细读二书并结合汉历法及汉易卦气说所涉内容来看，我们可以注意到这样一些问题。第一，二书所记二至（日长至、日短至）二分（仲春之月的夜分、仲秋之月的日分）与四立（立春、立夏、立秋、立冬）是明确的，尽管尚未称夏至冬至、春分秋分，但表明八节的划分已经成熟。第二，其中“始雨水”、“小暑至”、“白露降”、“霜始降”四句的说法中已含有后来二十四节中雨水、小暑、白露、霜降之名，但“始雨水”与“桐始花”对举，“小暑至”与“螳螂生”并提，从这种行文来看，此四者之名还是被作为一般的表明自然变化的征候提出来的，而且文中又未见其余诸节气之名，故此四者尚非后来二十四节气意义上的节气之名，这表明此时二十四节的划分尚在成熟的过程之中。第三，各月所列之“时候”多少不一，而总数亦不止七十二，这说明这些时候并非按二十四节七十二候的体系列举的。第四，这种表述虽与天气地气或者说阴阳二气之运行相关，但并未说到易卦，说明此乃阴阳五行家言而非易家之言。第五，后来汉易卦气说中表示七十二候的语句，即“东风解冻”、“蝼蝈鸣”之类沿用了二书所记“时候”之语略加改造而成，并配以易卦，但“时候”与易卦相配绝非始于二书。

在对相关文献的考察中，我们注意到《太平御览》所引礼书中的一些有关说法。《御览·天部》所引礼书，或称“礼曰”，或称“周礼曰”，或称“礼记月令曰”，或称“大戴礼曰”。其称“礼曰”者来源不明，考之文献，或见今本《礼记·月令》而文字略异，或不见今本《月令》。如曰：“三月之节，是月也，生气方盛……又曰：三月之节，命国雉九门……又曰：小雪之后五日，天气上升，地气下降。”这些说法中的“三月之节”及“小雪之日”，即不见今《月令》与《十二月纪》。又如：“礼曰：二月中气，祀朝日于东郊”，“礼曰：八月中气，是月也，命有司享寿星于南郊”。这类文字中有关某月节、某月中气的说法



亦皆不见于今《月令》、《十二月纪》，而正与汉唐注疏用语及纬书的提法相同。清人茆泮林《唐月令补遗·再识》云：“检《唐书·艺文志》载御刊定《月令》一卷，……因留意于唐人类书、宋人类书中求之，果所在多有，而《太平御览》一书，引涉《唐月令》之述尤显。”<sup>①</sup>今案，上引“礼曰”文字中不见于《月令》与《十二月纪》的关于节气的提法，皆见《唐月令》。此外，《御览》的引“礼曰”文字可见将易卦与四季八风相联系的说法皆出自纬书。如：《通卦验》曰：“冬至，广莫风至……王当顺八风，行八政，当八卦也”，“《礼记》曰：风，萌也，养物成功，所以八风象八卦也（原注：《礼纬》同）”。要之，我认为上引《御览》中关于节气及八卦与八风关系的说法及所谓唐僧一行所亲见之《周公时训》中关于七十二候的说法皆当根源于汉人。

将以上考述归结起来，即我认为秦汉间二十四气七十二候尚处于形成过程之中，故所谓先秦子夏时已有以卦配候之学的说法是不能成立的，<sup>②</sup>因为这种学说形成的历法知识的条件尚不具备。所以，历代经、史学家认为卦气说始于西汉的孟喜、京房之学的说法是可信的。

## 二、“八风”与五行、八卦

《汉书·魏相传》记曰：相“又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”，“臣闻易曰：天地以顺动，故日月不过，四时不忒，圣王以顺动，则刑罚清而民服。天地变化，必由阴阳，阴阳之分，以日为纪，日冬夏至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执规司秋；北方之神颛顼，乘坎执索司冬。”



① 《丛书集成初编》第1337页。

② 刘大钧：《“卦气”溯源》，《中国社会科学》2001年第5期。



昊，乘兑执矩司秋；北方之神颡顓，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤艮执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹……”有学者曾引魏相此论说明卦气说由来已久。这里姑且不论魏相这种说法是否真的具有已包含了卦气说的意义，首先我认为魏相所谓“臣闻之”的内容并非什么很古的东西。其理由如下。一、《魏相传》已明言：“数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”。颜师古注曰：“采，撮取也。”也就是说，魏相将八风、四方、五行、八卦结合起来讲，是他杂取《明堂月令》与《易阴阳》而成，并非援引先秦现成的古说。二、《礼记·月令》记曰：春三月，其帝太皞，其神句芒；夏三月，其帝火帝，其神祝融；孟秋之月，其帝黄帝，其神后土；仲秋之月，其帝少皞，其神蓐收；孟冬三月，其帝颡顓，其神玄冥。《吕氏春秋·十二月纪》所记与《月令》所记大致相同，唯似非按五行排列，故无黄帝与后土，而只以少皞之帝与蓐收之神属秋三月。《淮南子·时则训》记曰：“东方木也，其帝太昊，其佐句芒，执规而治春，其神为岁星；南方火也，其帝炎帝，其佐宋明（注：旧说祝融），执衡而治夏，其神为荧惑；中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方，其神为镇星；西方金也，其神少昊，其佐蓐收，执矩而治秋，其神为太白；北方水也，其神颡顓，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星。”据这些记载可以看出，《魏相传》所言“东方之神太昊，乘震执规司春”一段文字的内容，来自《礼记·月令》系统的历政之书。孔颖达《礼记正义》解说《月令》时云：“此于《别录》属《明堂阴阳记》”。这说明，魏相关于四方、五帝、四时的说法当即《明堂月令》之内容。三、将《汉书·魏相传》所谓“数表采《易阴阳》与《明堂月令》类之”的说法及其所谓四方、五帝、四时的说法又见于传《礼记·月令》结合起来看，魏相所引见于传《易传》的“天地以顺动”一段文字当即《易阴阳》的文字。也就是说，所谓《易阴阳》



可能就是传本《易传》之别称或与传本《易传》内容大体相近,并非后来孟喜所得“易家候阴阳灾变书”之类的东西。<sup>①</sup>四、我们知道,八卦方位说始见于《说卦传》:“帝出震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。万物出乎震。震,东方也。齐乎巽。巽,东南也。齐也者,言万物絜齐也。离也者,明也。万物皆相见,南方之卦也。圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也。坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。兑,正秋也,万物之说也,故曰说言乎兑。战乎乾。乾,西北之卦,言阴阳相薄也。坎者,水也。正北方之卦也,劳卦也,万物之所归,故曰劳乎坎。艮,东北之卦也,万物之所成终,而所成始也。故曰成言乎艮。”《说卦》这章文字,“万物出乎震”以下的说法显然是对上面“帝出乎震”一段文字的解说。船山先生曾言:“乃万物出乎震以下,文类《公》《谷》及《汉律历志》,则或前为夫子所录之本文,而后儒加之训诂也。”<sup>②</sup>而今人如朱伯崑等前辈学者则认为整篇《说卦》本即战国后期作品。<sup>③</sup>也就是说,综合以上所述,《魏相传》将五行、四时、四方与易卦联系起来之说法的来源,不会更早于战国后期。五、《史记·历书》云:战国之士独有邹衍明于五德之传,秦灭六国之后,亦颇推五胜。班固于《汉书·艺文志》所列《邹子》诸阴阳家书皆六国及秦汉人所作,又曰五行之学兴起于战国后期。这也就意味着《魏相传》乃至《月令》的类似说法,其形成都在战国后期之后。六、《月令》、《吕氏春秋》虽讲到四方、四时、五行相配或四方、四时相配,但均未将八卦与之配,《说卦》虽讲到八卦与四时八方相配,但并未将这些与五行相配,这些迹象表明,五行与四时、八风、八卦



① 《汉书·儒林传》载:孟喜尝“得《易》家候阴阳灾变书,诈言师田生且死时枕喜膝,独传喜。”

② 《船山遗书》第一卷,北京出版社1999年版,第201页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第50页。

的结合当始于西汉。

关于八风的说法,沈祖绵先生曾旁征博引,考诸家之言,分为十说。其主要结论是:“风应八方,诸家无异说,要皆殊途同归。有以八方解之者,有以八节、八卦解之者,有以八方、八卦解之者,有以八卦、八音解之者,有以八节解之者,有以卦气解之者,有以八方、十二子、二十四节中、二十八舍解之者,因人事日繁,立说日密,至其源起,似先有四方,及于八方,变及八卦,变由八卦而及于八音,其说一也,又以四时及于八节,由八节而后及于十二子、二十四节中、六十卦气、七十二候,其说二也。”<sup>①</sup> 我认为这种说法肯定了八风的基础意义为八方,这是正确的。同时,这种说法指出八风说似先有四方及于八方,变及八卦的发展演变过程也是正确的。指出六十卦气、七十二候形成于二十四气之后,这是符合卦气说产生的实际的。也就是说,以二十四气之确立为卦气说产生的条件,这种对卦气的理解是正确的。目前,有些学者一见到古文献中有“八风”字样,即曰此是卦气。我认为,八风之风虽然是气,但卦气之气是二十四气、七十二候确立之后形成的概念,是特指二十四气与七十二候说的,故自古文献中只有“卦气”、“卦候”的说法,而无“卦风”的说法。八风有八节义,但文献中亦绝无“卦节”的说法。这些都表明卦气中与卦结合的是二十四气之气。二〇〇一年于山东大学召开的“海峡两岸青年易学论文发表会”做论文讲评人时,会下我曾与友人谈到这个问题,即对卦气这个概念要有个定义。卦气这个词始出于西汉,<sup>②</sup> 其特定含义如上所述。所以,二十四节气确立前文献中所见八风的说法,不能视为已包含了卦气说。同时,也不能将《易传》里一般地讲阴阳二气运行消长的说法等同卦气。

① 沈祖绵:《八风考略》,《周易研究》1995年第1期。

② 《汉书·谷永传》:“王者躬行道德,‘则卦气理效,五征时序’,‘失道妄行’,‘则卦气悖乱,咎征著邮’。《易纬·稽览图》:‘甲子卦气起中孚’,‘六日八十分日之七’。”





就是《说卦传》里“帝出乎震”一章文字，实际亦不具备卦气说的意义。朱伯崑先生只称《说卦》此章之说为八卦方位说，认为卦气说形成于西汉，<sup>①</sup>这是正确的。

说到这里，我就不能不指出沈祖绵先生的说法还是有不准确之处的。沈先生说《说卦传》“帝出乎震”一章之说“已将四时、五行、八方、六律、八风、八音、十二月、二十四节、七十二候莫不包括之”。按，就《说卦》此章文字本身而言，并未说到五行、二十四节、七十二候。汉人将易卦与五行、二十四气结合起来讲，那是后来的事情。这些东西的编制，以《说卦》为已有的资料，故两者并不相互矛盾排斥，但我们不能因此就将两者混同起来。打个简单的比方说，这种关系犹如宋人作文引用唐诗，我们可以说宋文有唐诗义，而不可谓唐诗有宋文义。沈先生之说的另一不准确之处是一般地讲八风说与八卦之位相表里。其不准确在于没有说清时间概念。案，八风之基础义虽为八方，但《说卦传》讲八卦方位乃直言八方，并未取八风说以八风代八方，故不可据《说卦》而言八风与八卦相表里。考八风一语见于先秦经史者如下。1.《礼记·乐记》曰：“八风从律不好”；2.《左传·隐公六年》曰：“夫舞所以节八音而行八风”，《襄公二十九年》曰：“五声和，八风平”，《昭公二十年》曰：“声如六味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也”，《昭公二十五年》曰：“为九歌、八风、七音、六律，举五声”；3.《国语·周语》曰：“声以和乐……节以鼓而行之，以遂八风”。又，《晏子春秋》卷七记有与《左传·昭公六年》相同的说法；《鹖冠子·泰鸿篇》曰：“立置臣义，所谓四则，散以八风，揆以六合。”从这些记载来看，都未讲到易卦，看不出先秦时已有八风与八卦之位相表里的说法。这些记载倒可以使我们注意到八风与音律的联系可能早于



① 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第50页。





它与八卦的联系。《吕氏春秋·有始览·应同》曰：“何谓八风？东北曰炎风，东方曰滔风，东南曰熏风，南方曰巨风，西南曰凄风，西方曰鹵风，西北曰厉风，北方曰寒风”。《淮南子·原道训》曰：“师旷之聪，合八风之调，而不能听十里之外”，《俶真训》曰：“耳分八风之调，足蹠阳阿之舞”，《天文训》曰：“何谓八风？距日冬至四十五日，条风至。条风至四十五日，明庶风至。明庶风至四十五日，清明风至。清明风至四十五日，景风至。景风到四十五日，凉风至。凉风至四十五日，闾阖风至。闾阖风至四十五日，不周风至。不周风至四十五日，广莫风至”，《坠形训》曰：“何谓八风？东北曰炎风，东南曰条风……”案，郑玄注《乐记》“八风从律”语曰：“八风从律，应节至也。节谓立春、立夏、立秋、立冬也。”又，《月令》与《吕氏春秋·十二月纪》中已有八节的记载，《淮南子》中已有二十四气之名。但是，三书均不见八风与易卦相配的说法。八风与八卦并提的说法，始见《易纬》。《通卦验》：“冬至广莫风至……王当顺八风，行八政，当八卦也。”<sup>①</sup> 根据这些情况来看，节气意义之八风与八卦发生关系不会早于秦汉之间。且考沈先生所征引用于说明八风与八卦相联系的诸多说法，皆为东汉经师及其后之说，这正说明八风与八卦相表里始于西汉。也就是说，八风与卦气发生关系，乃西汉之事。沈先生所举八风以卦气立说之文献例证为《晋书·天文志》、《易纬·稽览图》、《乾元序制》，也正说明了这一点。沈先生文章的立意在说明八风说之各种含义，故我之所谓不准确之处可能不是沈先生要着意说明的问题。我指出这些，主要是有见于一些学者简单地将古文献中所见八风一语等同卦气的说法而言的。

① 《太平御览·天部》。





### 三、《礼记·月令》所记时候与 汉易卦气之气候

元人吴澄曾著《月令七十二候解》，清人李调元亦曾撰有《月令气候图说》，<sup>①</sup>皆以为《月令》中已有二十四气七十二候。宋人朱震曾以汉易卦气说与所谓《子夏易传》相附会，<sup>②</sup>今日亦有学者云先秦子夏时已有以卦配候之学<sup>③</sup>。我认为，《月令》所记时候尚未形成二十四气七十二候的体系，故以卦配候之学的形成当于《月令》之后。

时候、气候之候初义当指表明自然时节变化之物候等征候，如《尚书·尧典》中所记春季“鸟兽孳尾”，秋季“鸟兽毛毳”之类即是。对这种时候，较详细的记载始于《夏小正》。今传《夏小正》全篇四百六十三字，文字简朴，所记统治者的政事活动不多，多记时候及与之相关的生产活动，没有受到阴阳五行学说影响的痕迹，其书较《月令》为古，这是没问题的。《夏小正》所记之时候按十二月之次排列，这些时候距二十四气体系的形成显然较《月令》更远。《夏小正》中有“正月启蛰”一语，郑玄注《月令》曰：“《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月。”<sup>④</sup>郑玄这种说法是即以此启蛰为后来二十四气之惊蛰。这是不准确的。虽然如《周髀算经》所列二十四气中即以启蛰称惊蛰，但这只是沿用《夏小正》的这个说法而已，而《夏小正》的启蛰并不是二十四气意义上的惊蛰。因



① 《丛书集成初编》第1337页，《夏小正经传集解（及其它四种）》。

② 《清经解续编》卷一百三十九，惠栋《易汉学·孟长卿易》。

③ 刘大钧《“卦气”溯源》，《中国社会科学》2000年第5期。

④ 《十三经注疏·礼记正义》。



为《夏小正》中尚无二至、二分、四立这些构成二十四气基本骨架的重要节气,所以这个启蛰与鱼陟负冰同样只是一般的时候,并非后来二十四气之一的节气。我认为,《夏小正》对于后来二十四形成的意义在于它反映了古人通过观察自然物的征候来把握时令变化的思路,并已积累了一定的经验,这就为后来人用气候来划分时令规定了范式并奠定了一些基础,《月令》所记时候即是对《夏小正》之发展。

为了分析比较汉易卦气之气候与《月令》所记之时候,我们先看一下两者的具体情况。

### 卦气七十二候表<sup>①</sup>

十一月中	冬至	蚯蚓结	麋角解	水泉动
十二月节	小寒	雁北乡	鹊始巢	野鸡始雊
十二月中	大寒	鸡始乳	鸷鸟厉疾	水泽腹坚
正月节	立春	东风解冻	蛰虫始振	鱼上冰
正月中	雨水	獭祭鱼	鸿雁来	草木萌动
二月节	惊蛰	桃始华	仓庚鸣	鹰化为鸠
二月中	春分	玄鸟至	雷声乃发	始电
三月节	清明	桐始华	田鼠化为鴽	虹始见
三月中	谷雨	萍始生	鸣鸠拂其羽	戴胜降于桑
四月节	立夏	蝼蝈鸣	蚯蚓出	王瓜生

<sup>①</sup> 据清人惠栋《易汉学》,所配易卦节略。





四月中	小满	苦菜秀	靡草死	小暑至
五月节	芒种	螳螂生	鵙始鸣	反舌无声
五月中	夏至	鹿角解	蜩始鸣	半夏生
六月节	小暑	温风至	蟋蟀居壁	鹰乃学习
六月中	大暑	腐草为萤	土润溽暑	大雨时行
七月节	立秋	凉风至	白露降	寒蝉鸣
七月中	处暑	鹰祭鸟	天地始肃	禾乃登
八月节	白露	鸿雁来	元鸟归	群鸟养羞
八月中	秋分	雷乃收声	蛰虫培户	水始涸
九月节	寒露	鸿雁来宾	雀入大水为蛤	菊有黄花
九月中	霜降	豺乃祭兽	草木黄落	蛰虫咸俯
十月节	立冬	水始冰	地始冻	野鸡入水为蜃
十月中	小雪	虹藏不见	天气上腾 地气下降	闭塞而成冬
十一月节	大雪	鹖鸟不鸣	虎始交	荔挺出



92

# 《月令》所记时候<sup>①</sup>

孟春之月	仲春之月	季春之月	孟夏之月	仲夏之月	季夏之月
东风解冻	始雨水	桐始华	蝼蝈鸣	小暑至	温风至
蟄虫始振	桃始华	田鼠化为鴽	蚯蚓出	螳螂生	蟋蟀居壁
鱼上冰	仓庚鸣	虹始见	王瓜生	鸛始鸣	鷹乃学习
獭祭鱼	鷹化为鳩	萍始生	以立夏	反舌无声	腐草为萤
鸿雁来	玄鸟至	生气方盛 阳气发泄	苦菜秀	日长至	土润溽暑
立 春	日夜分	句者毕出 萌者尽达	靡草死	阴阳争 死生分	大雨时行
天气下降 地气上腾	雷乃发声	鸣鳩拂 其羽	麦秋至	鹿角解	
草木萌动	始电	戴胜降 于桑		蝉始鸣	
	蟄虫咸动			半夏生	
卦气有雨 水,无天 气下降地 气上腾	卦气有惊 蟄,无始 雨水、蟄 虫咸动	卦气有清 明、谷 雨,无生 气方盛 阳气发 泄、句 者毕出 萌者尽 达	卦气有小 暑至,无 麦秋至	卦气有芒 种,无小 暑至、阴 阳争死 生分	卦气有小 暑、大暑

易学考论

<sup>①</sup> 作者根据《月令》整理。





孟秋之月	仲秋之月	季秋之月	孟冬之月	仲冬之月	季冬之月
凉风至	盲风至	鸿雁来宾	水始冰	冰益壮	雁北向
白露降	鸿雁来	爵人大水为蛤	地始冻	地始坼	鹊始巢
寒蝉鸣	玄鸟归	鞠有黄花	雉人大水为蜃	鹖鸟不鸣	雉雊鸡乳
鹰乃祭鸟	群鸟养羞	豺乃祭兽	虹藏不见	虎始交	征鸟厉疾
以立秋	日夜分	霜始降	以立冬	日短至	水泽腹坚
天地始肃	雷始收声	草木黄落	天气上腾地气下降	芸始生	
农禾乃登	蛰虫坏户	蛰虫咸伏	闭塞而冬成	荔挺出	
	杀气浸盛			蚯蚓结	
	阳气日衰			麋角解	
	水始涸			水泉动	
卦气有处暑	卦气有白露,无盲风至,杀气浸盛,阳气日衰	卦气有寒露,无蛰虫咸伏	卦气有小雪	卦气有大雪,无冰益壮,地始坼,芸始生	卦气有小寒、大寒

从以上两表的对比分析中,我们可以注意到以下两点。

第一,《月令》中构成后来二十四气的骨架已经具备,但二十四气尚未真正形成,故其所记时候还不是二十四气七十二候的体系。就二十四气而言,可以明确肯定的与后来二十四气一致的节气有:二至(日长至、日短至即后所谓夏至、冬至)、二分(仲春之月的日夜分、仲秋之月的日夜分即后所谓春分、秋分)、四立(立春、立夏、立





秋、立冬)。并有见于后来二十四气之名的时候之名：始雨水、小暑至、白露降。但这里的小暑至，并非二十四气之小暑，因为此小暑至在仲夏五月，而二十四气小暑为六月节，据卦气小暑至则又为四月末候，可知此小暑至并非二十四气之小暑。同样，《月令》所说白露降在孟秋七月，于卦气在七月节中候，而另有表示二十四气之名的白露为八月节，是《月令》所说白露降为后来卦气之一候而非二十四气之白露。关于始雨水，前人的说法比较复杂，郑玄注《月令》说汉初亦以雨水为二月节，以惊蛰为正月中气，这是说按汉初历法今之雨水为惊蛰，惊蛰为雨水。我认为，郑玄说汉初历法以雨水为二月节，以惊蛰为二月中，刘歆《三统历》之后始改之，这是可信的，因为这与《汉书·历律志》的记载是吻合的。但是，这个始雨水与蛰虫始振还不是后来二十四气之名意义上的雨水和惊蛰，于《月令》中还只是与“鸿雁来”、“玄鸟至”、“桃始华”、“桐始华”同样的时候，同《夏小正》的正月启蛰一样，后来二十四气之名沿用了雨水、启蛰这种叫法，但这并不能说明《月令》与《夏小正》已存在系统的二十四气。从汉易卦气七十二候表来看，其二十四气之名及顺序已与今日完全相同，十二月每月二气，每气六候，整齐而有规律，说明这是二十四气七十二候成熟已后的东西。从《月令》的记载看，气与候相混，表明后来所谓气和候的概念尚未真正形成。而且，《月令》所记时候，亦不止于七十二。如《月令》所记孟春之月“天气下降，地气上腾”，季春之月“生气方盛，阳气发泄”、“句者毕出，萌者尽达”，仲夏之月“阴阳争而死生分”，仲秋之月“盲风至”、“杀气浸盛”、“阳气日衰”，仲冬之月“冰益壮”、“地始坼”、“芸始生”，皆不在卦气七十二候之内。这是因为后来以一候为五日，月六候三十日，故《月令》各月所记物候超出六者则被舍取之，以适应这种整齐规范的要求。《月令》于孟冬之月有“天气上腾，地气下降，闭塞而冬成”，这几句话实际是一个意思，但因《月令》于孟冬之月除“以立



冬”以外所余记时候语正是六句，于是就被后人沿用为六候，而孟春之月的“天气下降，地气上腾”应该说具有与孟冬之月“天气上腾，地气下降”同样的意义，但为了适应每月六候的要求则卦气七十二候中没有保留它。又如卦气七十二候中有“温风至”、“凉风至”，而同样见于《月令》的“盲风至”则不见于七十二候，其原因也是《月令》于仲秋之月所记物候多于六。又如季冬之月《月令》所说“雉始雊”，实际是同一时候，而后人为了适应每月六候的规范，在卦气七十二候中则被分为“野鸡始雊”和“鸡始乳”二候。这些都表明，《月令》所记时候并非二十四气七十二候的体系。

第二，《月令》所记时候与卦气无关。首先，从排列次序上看，《月令》以四季十二月为纲目，依次列各月之时候，始于孟春之月，终于季冬之月，而卦气中气候的排列则始于十一月中气的冬至，终于十一月节之大雪，是按卦气说所谓“甲子卦气起中孚”的卦序排列的。卦气之气候皆配以易卦，而《月令》通篇只字未言及易卦，更不必说以卦配候。也就是说，我们可以从卦气中看到《月令》所记的东西，而于《月令》中则见不到卦气的迹象，由此可以肯定以卦配候说的形成只能在《月令》之后。如果谈汉易卦气之气候与《月令》之时候的关系，我们只能说卦气所用二十四气七十二候是在《月令》之时候的基础上形成的，不能因见卦气所列七十二候皆见于《月令》，即曰《月令》所列时候即后来意义上的七十二候，更不可据此以为《月令》中已有卦气。

从《月令》关于天子饮食起居等即所谓古明堂遗事之记载及违反某月之令则至某灾，以及“中央土”等说法来看，《月令》所记肯定受到阴阳五行家思想的影响。据《史记·孟子邹衍列传》记载，以阴阳五行推衍灾异之学兴起于孟子之后的邹衍。班固于《汉书·艺文志》所列阴阳家与五行家之著作亦皆在邹氏之后。也就是说，《月令》中或有战国以前古代文化之遗存，但其写定当是于战国邹衍之





学形成之后。这就意味着,二十四气的真正形成大体应是战国末期至秦汉间之事。具体说,《吕氏春秋·十二月纪》尚因袭《月令》的记载<sup>①</sup>,而二十四气记载则始见于《淮南子·时则训》。这表明二十四气的成熟可能即在秦汉之间。所谓成书于战国的《周髀算经》,其中已有二十四气的记载,但我认为这是汉魏人窜入的文字。主要理由是:第一,《周髀算经》所列二十四气之次序已与今日无异,而据郑玄注和《汉志》的记载,以惊蛰为二月节当是刘歆制《三统历》之后的事,何以战国之书所列二十四气与《三统历》之节气完全相同?第二,《周髀算经》之正文中混有“《吕氏》曰”一段文字,说明该书确有后世窜入之内容。<sup>②</sup>要之,至《月令》之时以卦配候之学产生的历法条件尚不具备,说先秦子夏时已有以配候之学,则是一种没有根据的猜测。

吴澄《月令七十二候解》及李调元《月令气候图说》,从其序文来看,主旨在于疏证禽兽草木之名,以验气序,故其将《月令》之时候纳入二十四气体系亦不必厚非。至于今日有学者说先秦子夏时已有以配候之学,这种说法的实质含义,是说汉易卦气渊源有自,乃本于孔门正传。这就关系到易学史乃至中国古代哲学史中的重要问题。我认为历代经、史学家认为卦气说形成于西汉的说法是正确的。汉易卦气说是以天人感应和阴阳五行灾异之学为理论支撑,借用了天文历法知识为形式,将《周易》占术与秦汉间流行的阴阳五行杂占之术结合起来为技术手段,以占验人事吉凶为根本宗旨的占算体系。这种学问与先秦儒家《易传》阐扬哲理不尚占筮的学术精神正是背道而驰的。关于汉易卦气学之源流,我已另有专文考述,这里只是说明所谓先秦子夏时已有以卦配候之学的说法

① 郑玄认为《月令》因袭《吕氏春秋·十二月纪》。

② 详见拙文《〈礼记月令〉、〈吕氏春秋十二纪〉及〈周髀算经〉所记之节气》,《古籍整理研究学刊》2001年第5期。

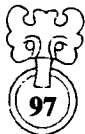


是不能成立的。一些学者谈卦气时每引《月令》之文,实际就作为儒家经典的《礼记·月令》本身而言并无与卦气相关的痕迹。

#### 四、先秦时期的历政文化

我这里所说的历政文化,是指自尧时的观象授时之“政”形成的一种管理社会生产的治道,及其中包含的人们关于天人关系的认识,以及由此形成的文化传统。这种文化是秦汉以前最重要的文化之一,因为这种文化所强调的尊重自然规律的政治模式及其所体现的关于如何处理天人关系的精神,不仅深刻地影响了中国古代社会的发展,也深刻地影响了先秦诸子的思想,实为中国古代唯物主义天人哲学的滥觞。

《尚书·尧典》说:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷,寅宾出日,平秩东作,日中星鸟,以殷仲春,厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,宅南交,平秩南讹,敬致,日永星火,以正仲夏,厥民因,鸟兽希革。分命和仲,宅西,曰昧谷,寅饯纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋,厥民夷,鸟兽毛毳。申命和叔,宅朔方,曰幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬,厥民隤,鸟兽鹡毛。帝曰:咨,汝羲既和。期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁。允厘百工,庶绩咸熙。”这段文字反映的是尧创制新历法并对当时以农业为主的社会生产发生了重大积极作用之事。《论语·泰伯》说:“子曰:‘大哉尧之为君也,巍巍乎。唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎,其成功也。焕乎,其有文章。’”结合孔子对尧的这种赞扬来看,《尧典》所述当为事实。业师金景芳先生曾说:“自尧制新历开始,在中国正是文明社会的前夜”,“尧制新历,在中国历史中,应是一件划时代的大事。它改变





了过去长期地依靠占星术来确定季节,而是根据日月星主要是根据太阳来确定季节。因此,这时不但知道春秋,而且知道冬夏,知道四时,更重要的是,十分明确地知道决定春夏秋冬四时的乃是太阳。而太阳不是神。……而这一点至关重要,它不能不改变有神论为无神论,改变唯心论为唯物论。所以,从此以后,不仅使历法由不科学变成科学,也使思想由不正确变成正确了。”<sup>①</sup> 据我的理解,关于尧制新历的意义至少可以这样看,这种历法的重大进步标志着人们对最基本的自然规律开始有了比较明确的认识,从而对当时以农业为主的社会生产发生了十分重大的积极作用,而人们由这种认识所获得的成功,不仅形成了中国古代重视治历、重视顺应天道自然的源远流长的历政文化,也孕育了中国古代尊重天道自然,重视探求天人关系的思想文化传统。

比历政文化历史更悠久的是巫史文化。《诗经·大雅·生民》所述姜嫄“履帝武敏歆”而生后稷及《商颂·玄鸟》“天命玄鸟,降而生商”的传说,说明中国古代母系氏族社会已产生了图腾崇拜。《左传·昭公十七年》曾提到的少皞氏以鸟为纪,黄帝氏以云为纪,共工氏以水为纪、太皞氏以龙为纪,也都是远古时期图腾崇拜的遗迹。《礼记·郊特性》说:“伊耆氏始为蜡”,天子大蜡八,有迎猫、迎虎、祭坊与水庸。很明显,这是万物有灵和自然崇拜的原始宗教的遗迹<sup>②</sup>。图腾崇拜、万物有灵和自然崇拜的原始宗教,造就了巫史文化。因祭祀神灵祈求福佑及请求神灵的指示这种活动是由巫史一类职务的人承担的,故这种文化可称为巫史文化。从殷墟甲骨卜辞来看,殷人对上帝、太阳和风、云、雨、雪及社、方、山、川、河、岳等

① 金景芳:《论天和人的关系》,东北师范大学出版社 1998 年版,《知止老人论学》第 179 页。

② 金景芳:《中国古代思想的渊源》,吉林大学出版社 1991 年版,《金景芳古史论集》第 221 页。



神皆有祭祀,祭祀问卜频繁,用牲数目很多。从《周礼》等文献来看,周人亦有天神、人鬼、地祇等名目繁多的祭祀。这表明,尧以后乃至殷周时期巫史文化的发展甚为繁荣。也就是说,历政文化的出现并未造成巫史文化的迅速衰落,两者在相当漫长的历史时期内是并存的。而且从有关古文献的记载来看,两者又相互杂糅纠缠着的。尽管如此,历政文化的实质是与巫史文化对立的,它的形成与发展使中国古代文化有了一个新的朝着健康方向发展的生长点,对中华文明的进步产生了十分巨大的影响。从这个意义上看,说尧制新历在中国历史上具有划时代的伟大意义,开辟了一个新的纪元,并不为过。

《论语·尧曰》说:“咨,尔舜。天之历数在尔躬。允执厥中,四海困穷,天禄永终。舜亦以命禹。”从“舜亦以命禹”的说法看,尧舜禹之禅位皆以“天之历数”为相传的重要内容。这表明,掌握历数是掌握社会管理权力的重要标志,也说明“敬授人时”是当时管理社会之治道的重要内容,是一种极重要的“政”制,此即后来古文献中所讲的朔政制度之来源。《大戴礼记·用兵》曰:“夏桀、商纣……不告朔于诸侯。”《周礼·春官·大史》曰:“正岁年以序事,颁之于官府都鄙,颁告朔于邦国。”郑玄注曰:“天子颁朔于诸侯,诸侯藏之于祖庙,至朔朝于庙,告而受行之。”《谷梁传·文公十六年》曰:“天子告朔于诸侯,诸侯受乎祫庙,礼也。公四不视朔,公不臣也,以公为厌政之甚矣。”《论语·八佾》曰:“子贡欲去告朔之饩羊。子曰:赐也,尔爱其羊,我爱其礼。”《礼记·玉藻》曰:“诸侯玄端以祭,裨冕以朝,皮弁以听朔于太庙。”从这类记载来看,告朔曾是夏商周都实行的一种政治制度;其制,于每岁十二月之朔日,以天子名义将次年的历政之书颁布于诸侯,诸侯藏之于祖庙,至每月之朔日告庙听政,即受历书之政而行之;此制于天子、诸侯统称告朔,于诸侯亦称听朔、视朔;天子与诸侯能否认真行此制,是其为政好坏的重要标





志;这种制度具有标志中央政权与方国之间领导被领导关系的意义;这种制度至春秋始已渐废弛。

蔡邕《明堂月令论》说:“《周书》七十一篇,而《月令》第五十三。古者诸侯朝正于天子,受月令而归藏诸庙中。……秦相吕不韦著书取月令为纪号,淮南王安亦取以为第四篇,改名曰《时则》。故偏见之徒或云《月令》吕不韦作,或云淮南,皆非也。”<sup>①</sup>关于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》及《淮南子·时则训》之关系,我于另文已有讨论。<sup>②</sup>简言之,我认为三书有共同的源头,从各书关于气、候的记载等情况看,《月令》中虽已杂有秦汉的东西,但更近于先秦旧典。今传《夏小正》全文仅四百六十三字,文字疏简,以十二月为目,所记多历象与表明气候变化之物候,这种内容显然较之《月令》与《十二月纪》去汉人所讲二十四节气七十二候的划分距离更远;各月所行之令多与生产相关,有关统治者的活动及祭祀等内容较之《月令》诸书亦甚简略;书中没有反映五行灾异思想的内容。从这些情况来看,《夏小正》要比《月令》更古。郑玄《礼记·月令》注凡九次引用《夏小正》之文。清人王筠云:“《竹书》亦云‘颂《小正》’,知此书本以‘小正’名。今冠以‘夏’者,盖先儒所记礼书二百四篇,大戴删为八十五篇,《夏小正》第四十七。小戴又删为四十九篇,遂无此书。今综两戴本观之,多出周秦,而保傅又出汉之贾生。盖大戴以其书最古,特题曰夏也”。<sup>③</sup>总之,可以肯定,《夏小正》、《月令》、《十二月纪》、《时则训》这些文献表明先秦乃至秦汉确实存在着一脉相承的历政文化,我们可以通过这些文献来了解中国古代历政文化的精神内涵及其发展变化。

① 《蔡中郎集》第十卷,第57页。上海商务印书馆,四部丛刊初编集部。

② 梁韦弦:《礼记月令、吕氏春秋十二月纪及周髀算经所之节气》,《古籍整理研究学刊》2001年第5期。

③ 王筠:《夏小正正义序》,《丛书集成初编》第1336页。



从《月令》诸书来看,其所记大致包括如下一些内容。第一,日月星辰之历象。如“孟春之月,日在营室,昏参中,旦尾中。”《十二月纪》与《月令》同。《淮南时则》文字略异而体例相同,三书各月皆首记历象。《夏小正》除二月、十一、十二月,亦皆记星辰历象,但不尽著于各月之首。第二,自《夏小正》起,各书均有关于“时候”的记载。如《夏小正》云:“四月,昴则见,初昏南门正,”“鸣札,囿见杏,鸣蜩,王蒨莠。”《月令》云:“孟春之月,日在毕……蝼蝈鸣,蚯蚓出,王瓜生,苦菜秀,”“靡草死,麦秋至”。《十二月纪》文字略同,唯“王瓜”做“王善”,《时则训》则唯“蚯蚓”做“蚯蚓”。这部分内容与农业等生产活动关系最为密切。所谓“时候”是指标志时令变化的物候,通过这种物候可确定时令所宜从事之生产活动。《夏小正》所记“时候”简略,显然尚未形成汉人所谓二十四节气与七十二候。关于《月令》、《十二月纪》及《时则训》之气、候记载,我认为虽唐僧一行言七十二候出于《周公时训》,元代吴澄尝作《月令七十二候集解》,而实际上据《月令》与《十二月纪》看,二书所记气、候,并非按二十四气七十二候的体系排列的。<sup>①</sup> 第三,记农业及其它生产活动之所宜。《夏小正》云:“正月启蛰”,“农率均田”,“初服于公田”,“三月参则伏”,“妾子始蚕”。《月令》云:“季夏之月,日在柳”,“是月也,土润溽暑,大雨时行,烧薶行水,利以杀草,如以热汤,以粪田畴,可以美土疆”。第四,记统治者祭祀等政事活动及政令之所禁。如《夏小正》云:二月“丁亥,万用入学,祭饔饔”。《月令》云:孟春之月,“天子居青阳左个,乘鸾路,驾仓龙,载青旂,衣青衣,服仓玉,食麦与羊,其器疏以达”,“立春之日,天子乃亲帅三公九卿、诸侯、大夫,以迎春于东郊”,“是月也,命乐正入学习舞,乃鬯祭典,命祀山林川泽,牺牲毋用牝,禁止伐木,毋覆巢,毋杀孩虫,胎夭飞鸟,毋



<sup>①</sup> 梁韦弦:《礼记月令·吕氏春秋十二月纪及周髀算经所记之节气》,《古籍整理研究学刊》2001年第5期。

麋毋卵，毋聚大众，毋置城郭，掩骼埋胔。是月也，不可以称兵，称兵必天殃，兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪”。第五，记违反时令将导致之灾异。《月令》与《十二月纪》及《时则训》于各月之末皆专记此。如《月令》云：“孟春行夏令，则雨水不时，草木蚤落，国时有恐。行秋令则其民大疫，焱风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，雪霜大挚，首种不入。”所谓行某季之令，即包括以上所说有关农事等生产活动之令及统治者的祭祀等政事活动之令，乃至天子饮食起居衣服等令。《夏小正》没有这方面的内容。

以上所述《月令》诸书所记内容，实际上第一、第二两点讲的是历，第三、第四两点讲的是政。历，实际是关于自然基本规律即四季十二月气候变化的认识；政，实际是在对这种自然规律认识基础上所构建的管理社会生产生活的政治模式。两者的共同思想实质是尊重天道自然，即尊重自然规律，其实际社会意义是保障以农业为主的社会生产的正常进行，维护人生存的自然环境。关于祭祀活动的安排及违反某之时令则致某灾的说法，可以肯定是什么科学依据的。这里面情况比较复杂，既有原始自然崇拜的宗教因素，也有战国兴起的阴阳五行学说的影响，如关于天子饮食起居衣服等带有程式化色彩的要求，正是受到战国阴阳五行学说影响的东西，关于违反某时之令则使某灾的说法，结合郑注及《汉书·五行志》的说法看，其推论之原理是四时五行相配的阴阳五行学说。《月令》诸书所记之许多祭祀和关于自然灾害的说法，反映了古人关于自然的认识在深入的细节上还是模糊的，人和自然的关系间还存在着神做为中介。

说到历政文化与先秦诸子思想的关系，就不能不首先说到阴阳家。从《汉书·艺文志》的著录来看，列有阴阳家著作二十一种，又列有以兵法为主要内容的阴阳家著作十六种，其它诸家从著作





目录上看亦时有与阴阳家相关者。《汉志》又另列有五行家著作三十一种,其中如《泰一阴阳》以下多种书名题有阴阳二字。班固亦曰:“五行者,五行之形气也。《书》云初一曰五行,次二曰羞用五事”,“言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失,而五行之序乱,五星之变作,皆于出律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始,推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶而行于世,浸以相乱。”班固所列阴阳二十一家,皆六国、近世、汉时之作,其序曰:“阴阳家者流,盖出羲和之官,敬顺昊天,历日月星辰,敬授民时,此其所长也。及拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神。”《史记·历书》曰:“幽、厉之后,周室微,陪臣执政,史不记时,君不告朔。故畴人子弟分散,或在诸夏,或在夷狄,是以其机祥废而不统。……其后战国并争,在于强国禽敌救急解纷而已,岂遑念斯哉。是时独有驺衍,明于五德之传,而散消息之分,以显诸侯。而亦因秦灭六国,兵戎极烦,又升至尊之日浅,未暇遑也。而亦颇推五胜……”《史记·孟子驺衍列传》云:“驺衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若《大雅》整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》、《大圣》之篇十余万言……称引天地剖判以来,五德移转,治各有宜,而符应若此……然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施,始也滥耳。”因阴阳家之书不传于世,故其学难详言之。综合以上情况,我们可以注意到以下几点。第一,司马迁于《历书》述及邹衍之学,可见他是将邹衍之学视为与历数之学属同一系统的东西,班固时《驺子》四十九篇、《驺子终始》五十六篇尚在,而固亦曰阴阳家出于历官,这说明阴阳五行之学实源于历政之学。第二,今传《夏小正》不见有以五行推衍灾异的痕迹,这表明最初的历政之书是不讲阴阳五行灾异的。第三,司马迁说幽、厉之后,周室既衰,朔政废弛,至于秦,其间独邹衍明于阴阳五行之学,班固所列《驺子》诸阴阳家书皆六国及秦汉人所作,又曰五行家之







学“其法亦起五德终始”，这表明阴阳五行之学兴起于战国邹衍之后，故将《月令》及其它古文献中关于阴阳五行与节气的内容说成是周公之世的东西的观点是不能成立的，由此将汉易卦气学讲成是殷周之世古已有之的说法也是不能成立的。第四，如果我们将《月令》所讲到的阴阳五行与自然灾异的内容与《汉书·五行志》及孟喜、京房和《易纬》卦气学的阴阳五行灾异说加以比较的话，就会发现二者既有明显的继承关系，又有很大不同，即《月令》的主题是在讲顺应自然规律安排社会生产生活，《五行传》与卦气学之基本用途是占验吉凶，《月令》不讲易卦，而汉人的卦气说以八卦配四时五行，以六十卦配十二月、二十四气、七十二候，这更与秦汉间方士将《周易》占术与阴阳五行杂占术的结合是一脉相承的。<sup>①</sup>

归结起来，阴阳五行家之思想学说渊源于古代传统的历政文化，反过来又影响着历政之学，如《月令》的阴阳五行灾异思想又受到战国邹学的影响。汉人的《五行传》、卦气说从形式上看既讲历数又讲灾异，与《月令》的历政之学似关系最近，而从其反映的文化精神或者说关于天人关系的认识内涵来说，又可以说是学术的一种堕落。班固所谓“及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神”，“小数家因此以为吉凶而行于世，浸以相乱”，正是对这堕落的批评。班固的这类批评，说的是阴阳五行家末流所为，以推占吉凶为务，使道术破碎，舍本而逐末，变乱大义。今天看来，这实际上是改变了古代历政文化以尊重天道自然为核心的思想主题和指导社会生产的基本社会意义，而对其中残存的落后成份做了充分的发展。两汉时期天人感应、五行灾异之学盛行，各种纬书泛滥，卦气学等各种占术风靡于世，可以说阴阳五行家末流所为是造成这种局面的重要原因之一。

<sup>①</sup> 《汉书·儒林传》载，孟喜之学实得之“易家候阴阳灾变书”，而诈言其师田生且死时所独传；京房之学乃独得隐士之说的焦延寿所传。





在先秦百家中,真正得历政文化思想之精髓的是儒家。因儒家不似历谱天文及阴阳五行诸家专门研究四时之位、占星推步、观象授时、五星变作等术,故人们觉得似乎儒家与历数阴阳之学没多大关系,乃至今日仍有许多学者因为《易传》讲阴阳而坚持其非孔门之学。其实,这个问题班固于《艺文志》中序儒家著作时已讲得很清楚了:“儒家者流,盖出司徒之官,助人君顺阴阳教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道为最高。”也就是说,汉代经师将《月令》、《明堂位》等编入礼经,大戴《礼记》收《夏小正》,《尧典》在书经之中,这都不是偶然的,必是先秦时孔子后学讲习这些学问而师徒相传的结果。《礼记·中庸》曰:“仲尼祖述尧舜,宪章文武,上律天时,下袭水土。”孔门后学的这种说法亦可证班固的说法是言之有据的。上律天时,讲的就是遵循四时寒暑的阴阳变化之道;下袭水土,即如《月令》“善相丘陵、阪险、原隰土地所宜,五谷所殖,以教导民”之义,讲的也是尊重自然规律,搞好农业生产的问题。上律天时,下袭水土以教导民,这正是历政之学的精要。孟子对梁惠王问政曰:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,数口之家,可以无饥矣……”<sup>①</sup>孟子的这些说法,正是历政之学精要的具体运用,当属班固所谓“助人君顺阴阳教化”的内容。应该说先秦儒家不仅讲阴阳,实际也讲到五行。如《中庸》所谓“下袭水土”和《易传》所谓“立地之道曰柔与刚”,其具体所指即当包括对《尚书·洪范》所谓“水曰润下,



① 《孟子·梁惠王上》

火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡”五行的认识，只不过不是阴阳五行家讲的阴阳五行灾异而已。当然，儒家与阴阳家的思想也是相互影响渗透的，《月令》做为儒家传世经典，其中明显有受到战国阴阳家思想影响的痕迹，而邹衍之学从其旨归来看，又明显受到孔孟之学的影响。

仲尼之徒的“于道为最高”处，不仅体现于他们能理解尊重自然规律对从事生产的意义，从思想史的意义上说，更体现于他们将自尧以来形成的历政文化所潜蕴的唯物主义天道观、天人关系思想揭示出来，使之升华为一种世界观。孔子曰：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉。”<sup>①</sup>《易·彖传》曰：“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”；《序卦传》曰：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者，唯万物”；《系辞传》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物”，“一阴一阳之谓道”；《说卦传》曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”；《乾文言》曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶吉。先天而天弗违，后天而奉天时”；无妄卦《象传》曰：“先王以对时育万物”。孟子曰：“千岁之日至，苟救其故，可坐而致也。”<sup>②</sup>《荀子·天论》曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，“星队木鸣，国人皆恐。曰是何也？曰无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也”，“雩而雨何也？曰无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非为得求也，文之也。故君子以为文，百姓以为神，以为文则吉，以为神则凶也。”这些至今读来犹觉警策动人的论断，反映了先秦儒家大师们对于自然规律，乃至天道与人道关系之深刻认识。其中值得注意的是

① 《论语·阳货》。

② 《孟子·离娄下》。





《荀子·天论》中关于求雨、卜筮等活动的意义的认识,其实是揭示了中国古代诸如祭祖、敬神等一系列宗教仪式的神道设教的政治意义。这个问题实际《易·系辞传》中也谈到过,只是没有讲得如此明白而已。《论衡·卜筮》篇曰:“周武王伐纣,卜筮之逆,占曰大凶。太公推蓍蹈龟曰:‘枯骨死草,何知而凶。’”据此,在汉代王充已看出象周武王、太公望这样的统治者并非真的笃信卜筮,不过假神成事而已。也就是说,我们完全不必一见儒家礼书中讲到敬天祭祖的宗教活动或《易传》中也讲到卜筮,就以为这都是由思想认识的原因所致,就断言这一定是有神论。

归结起来,先秦儒家大师们关于天道、天人关系的认识与历政文化有着不可分割的渊源关系。没有天文历法的知识,人们对自然运动的规律不可能有深刻细致的认识,只有对天道自然不以人的意志为转移的客观性有了深刻的认识,才能有如此明确的法天道顺自然的观念。可以说,正是先秦儒家大师们的这些认识,奠定了中国古代唯物主义思想的基础,而这种思想基础的形成,又不能不首先归功尧以来发展起来的历政文化。故孔子赞尧曰:“荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎,其成功也。焕乎,其有文章”,这是深有所见的,绝非虚言以神之。业师金先生说尧制新历为中国历史上有划时代意义的大事,实亦有识之论。据我的理解,中华民族在漫长的古代历史进程中,不仅创造了灿烂的物质文明,也创造了灿烂的精神文明,繁育了众多的人口,使中华文明居于农业文明时代的世界前列,这与中国古代源远流长的历政文化传统及由此形成的深固的尊重自然规律的思想观念是分不开的。所以,可以说历政文化是中国古代最基本的,也是最重要的优秀传统文化之一。





## 第五章 汉易卦气考

### 一、“卦气”源流考

卦气这个词是西汉人首先使用的,或者说卦气作为一个明确的概念首先是由西汉人提出的。如《汉书·谷永传》记永言:“王者躬行道德”,“则卦气理效,五征时序”,“失道妄行”,“则卦气悖乱,咎征著邮”。《易纬·稽览图》云:“甲子卦气起中孚,六日八十分日之七。”先秦文献中尚未见卦气这个词。故自古经、史学家即认为卦气说始于西汉。不过,因唐代天文学家僧一行曾言“七十二候,原于《周公时训》,《月令》虽颇有增益,然先后之次则同”,宋人朱震亦曰:“二十四气,七十二候,见于周公之《时训》,吕不韦取以为《月令》焉。”加之后人以卦气说附会《周易》经传的一些文字又被清人惠栋收入《易汉学》作为有关卦气说的资料,以至今日仍有学者认为先秦子夏时就已有了以卦配候之学,乃至认为卦气说可溯源至殷虚甲骨卜辞,而《尚书·尧典》之文中即有卦气说。<sup>①</sup>因有关卦气说的学术渊源及其影响问题实际涉及对中国古代思想史上一些重要问题的认识,故有必要对卦气之源流加以考察。

《易纬·是类谋》曰:“冬至日在坎,春分日在震,夏至日在离,秋

<sup>①</sup> 刘大钧:《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。该文又认为汉易卦气说是先儒古说,可以反映中华文化之精妙底蕴。

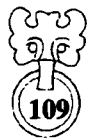




分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”郑玄注《易纬·通卦验》云：“冬至，坎始用事，而主六气，初六爻也。小寒于坎，直九二；大寒于坎，直六三；立春于坎，直六四；雨水于坎，直九五；惊蛰于坎，直上六。……大雪于兑，直上六。”<sup>①</sup> 僧一行《卦议》引用西汉孟喜卦气说：“自冬至初，中孚用事，一月之策，九六七八，是为三十。而卦以六候，候以五天，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎震离兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也……”又云：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说易本于卦气，而后人以人事明之。”<sup>②</sup> 所谓十二月卦，即汉易之消息卦。据以上这些说法，可知所谓卦气了基本的含义是卦与气的配合，即以易卦与四时、二至二分四立等二十四节气及七十二候相配，以及用十二月卦表示阴阳二气之消长变化。据此，则所谓以卦配候说形成的前提是历法之二十四节七十二候的确立，其形成的起码标志是易卦与节气的结合。所以，我们考察卦气说的形成首先要考虑到这两个问题。

友人山东大学林忠军兄曾说成于战国时的《周髀算经》已有八节二十四气之语<sup>③</sup>，前辈朱伯崑先生说《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子》之《天文训》、《时则训》中二十四节的区分，七十二候说法大体具备。<sup>④</sup> 他们都认为卦气说成于这些文献之后，我完全赞同，但关于《周髀算经》以及《月令》与吕氏《十二月纪》诸书有关二十四节气与七十二候的记载等问题，我认为尚需做一些辩证和说明。

其实，所谓成书于战国的《周髀算经》并非只是简单地提到“八节二十四气”，而是同《淮南子》一样已列有与今日完全相同的二十



① 《清经解续编》卷 139，惠栋《易汉学》。

② 《新唐书》卷二十七。

③ 林忠军：《象数易学发展史》第一卷，齐鲁书社 1994 年版，第 57 页。

④ 朱伯崑《周易哲学史》上册，北京大学出版社 1998 年版，第 114 页。

四节气，而《月令》与《十二月纪》中实际还没有完整的二十四节气。《周髀算经》云：“凡八节二十四气，气损益九寸九分六分之一，冬至晷长一丈三尺五寸，小寒丈二就五寸，大寒丈一尺五寸，立春丈五寸二分，雨水九尺五寸二分，启蛰八尺五寸四分……大雪丈二尺五寸。”<sup>①</sup> 为何成书于战国的《周髀算经》已详记二十四节之名而后成之《吕氏春秋》及《礼记·月令》则反而没有完整的二十四节气？郑玄注《礼记·月令》孟春之月“东风解冬，蛰虫始振，鱼上水，獭祭鱼，鸿雁来”时说：“皆记时候也。振，动也。《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月中”，注仲春之月“始雨水，桃始花”时云“汉时始以雨水为二月节。”<sup>②</sup> 既是汉初二十四节惊蛰列立春之后雨水之前，何以所谓战国之《周髀算经》已列雨水之后春分之前？故我认为今传本《周髀算经》之写定可能晚于《吕氏春秋》，而与《淮南子》相先后。今《周髀算经》正文中混有“《吕氏》曰：凡四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里”一段文字。其注文曰：“《吕氏》，秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇，非《周髀》本文。”案，据明鲍仲祺序所考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况来看，无论赵婴、赵爽是否一人，赵注当是该书传本最早的注释，而据该书刻写体例，注文“《吕氏》，秦相吕不韦作”至“非《周髀》本文”语，当为赵氏之注。也就是说，“《吕氏》曰”一段文字早在为之做注的魏晋间人赵氏之前已被写到正文之中，故赵氏乃仍其旧制而又特加辩证之。这表明，纵使《周髀》一书所记为战国算经之内容，而今传本中亦已混有汉人的东西。因其书之写定晚于《吕氏春秋》，故二十四节气之名已与《淮南子》无异。也就是说，该书中关于二十四节气之记载，当为汉人窜入之文字，并不能证明战国时已俱备易卦与二十四气相配的条件。

① 《周髀算经》第 49 页，四部丛刊初编本。

② 《十三经注疏·礼记正义》。



关于《吕氏春秋·十二月纪》与《礼记·月令》的关系，自东汉学者意见已不能一致。孔颖达《礼记正义》曰：“案，郑目录云：名曰月令者，以其记十二月政之所行也。本《吕氏春秋》十二月纪之首章也。以礼家好事抄合之，后人因题之名曰礼记，言周公所作。其中官名时事多不合周法。”孔氏依郑玄意申明证据四条：一是《月令》文与《吕览》十二纪各篇首章文字相同；二是周无大尉，秦官有太尉，《月令》有太尉之名；三是《月令》所记历法不合于周而合于秦；四是礼事之服饰制度不合周制。清代经学史家皮锡瑞则云：“《正义》云贾逵、马融之徒皆云《月令》周公所作，故王肃用焉。《后汉书·鲁恭传》恭议曰：《月令》周世所作而所据为夏之时也。蔡邕《明堂月令论》曰：《周书》七十一篇而《月令》第五十三。秦相吕不韦著书取《月令》为纪号，淮南王安亦取以为第四篇，改名曰《时则》。故偏见之徒或云《月令》吕不韦作，或云淮南，皆非也。《隋书·牛宏传》：今《明堂月令》者，蔡邕、王肃云周公所作，《周书》内有《月令》第五十三即此。魏郑公谏录：《月令》起于上古，吕不韦止是修古，《月令》未必始起秦代也。此则《礼记·月令》非吕不韦著审矣。唐《大衍历议》云：七十二候，原于《周公时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同。僧一行亲见《周书·月令》有七十二候，则与《礼记·月令》无异益信矣。蔡邕之言不妄也。郑君以为礼家抄合，殆失之。又郑君谓三王官无太尉，秦官则有，以此断《月令》为吕氏书。案，《月令》‘命大尉’，《吕览》‘尉’作‘封’，然则《礼记》亦当作‘封’。《易·通卦验》所谓‘夏至，景风至，拜大将，封有功’之文（皮自注：见《太平御览》引）。其作太尉者，《淮南·时则》依汉制改而礼家从之，非其旧也。”<sup>①</sup>《四库》馆臣以为：“《月令》于刘向《别录》属《明堂阴阳记》，当即《汉书·艺文志》所云古明堂之遗事，在《明堂阴阳》三十



① 皮锡瑞：《经学通论·三礼》，癸亥季春涵芬楼印影本第69页。



篇之内者。《吕氏春秋》录以分冠《十二纪》。马融、贾逵、蔡邕、王肃、孔晁、张华，皆以为周公作，郑康成、高诱以为即不韦作。论者据《汉书·百官表》言太尉为秦官，或又据《国语》晋有‘元尉’、‘舆尉’之文，谓尉之名不必起于秦，然究不得因‘元尉’、‘舆尉’遂断三代必有太尉也。意不韦采记旧文或付益以秦制与？”<sup>①</sup>案，两者虽皆以为《吕览》之《十二月纪》取于《月令》，具体说法又有不同。皮氏谓“命大尉”《吕览》“尉”作“卦”，不知所据《吕览》为何本。若按皮氏说法，“太尉”既当作“大封”则何以《吕览》是而《月令》非？《月令》何以不从其旧而反从《淮南·时则》依汉制之改作？《四库》馆臣则未言及《吕览》“大尉”作“大封”事，而谓“大尉”者乃不韦以秦制“付益”之语。然则不韦所作者为《吕览》而非《月令》，何以传本《月令》亦有“太尉”之语？是《月令》又反从《吕览》而改之与？故我意：《月令》虽当有先秦旧典，而种种迹象表明，传本《月令》中已杂有秦汉的东西。皮氏所谓“《淮南·时则》依汉制改而礼家从之”及《四库》馆臣所谓不韦“付益以秦制”的推测，正说明这一点。至于所谓七十二候源于《周公时训》之说，更不可信。也就是说，不能据《礼记·月令》和所谓《周公时训》将七十二候之划分提前至周世。当然，关于《吕氏春秋·十二月纪》与《礼记·月令》之关系，情形确实是复杂的。郑玄注孟春之月“鸿雁来”一语云：“今《月令》鸿皆为候。”孔疏云：“云今《月令》鸿皆为候者，但《月令》出有先后，入《礼记》者为古，不入《礼记》者为今，则《吕氏春秋》是也，鸿皆为候也。”郑玄既以为《月令》来自《十二月纪》，若依孔氏解说，这岂非前矛盾盾？即便郑玄所谓“今《月令》”另有所指，而《十二月纪》及《淮南子·时则训》之文皆作“候雁则为事实，而我认为“鸿雁”与“候雁”这一字之差，确有反映文献之制作时代不同的意义。于《诗》、《易》、《礼》

① 《四库全书珍本初集》经部 18 集第 9203 页，《月令解提要》。





诸经中曰鸿、曰雁、曰鸿雁者皆有之，独无称候雁者，而候雁一语屡见《吕览》、《淮南子》及郑玄《礼记注》，故我认为候雁一语是人们气、候观念成熟的反映，当出自汉人的手笔。也就是说，尽管由于秦汉间复杂的历史原因致使汉代《月令》之传本不一，使之杂有秦汉的东西，且使《月令》与《十二月纪》诸书关系显得错综复杂，但《月令》大体为先秦旧典还是可以肯定的，《月令》之不称“候雁”而称“鸿雁”，即其为先秦旧典的痕迹。

《十二月纪》与《月令》中关于“时候”的记载究竟如何？细读二书并结合汉历法及汉易卦气所涉内容来看，我们可以注意到这样一些问题。第一，二书所记二至（日长至、日短至）二分（仲春之月的夜分、仲秋之月的日分）与四立（立春、立夏、立秋、立冬）是明确的，尽管未称夏至冬至、春分秋分，但表明八切的划分已经成熟。第二，其中“始雨水”、“小暑至”、“白露降”、“霜始降”四句的说法中已含有后来二十四节中雨水、小暑、白露、霜降之名，但“始雨水”与“东风解冻”、“桐始花”对举，“小暑至”与“螳螂”并提，从这种行文来看，此四者之名还是被作为一般的表明自然变化的征候提出来的，而且文中又未见其余诸节气之名，故此四者尚非后来二十四节气意义上的节气之名，这表明此时二十四节尚在成熟的过程中。第三，各月所列之“时候”多少不一，而总数亦不止七十二，这说明这些“时候”并非按二十四节七十二候的体系列举的。第四，这种表述虽与天气地气或者说阴阳二气之运行相关，但并未说到易卦，说明此乃阴阳五行家之言而并非易家之言。第五，后来汉易卦气说中表示七十二候的语句，即“东风解冻”、“蝼蝈鸣”之类沿用了二书所记“时候”之语句略加改造而成，并配以易卦，但“时候”与易卦相配与二书无关。归结起来，秦汉间二十四节与七十二候之划分尚处于形成过程之中，亦未见与易卦相配，故所谓先秦子夏时已有以卦配候之学的说法是不能成立的。如惠栋《易汉学》引朱震说：



“井九二，井谷射鲋。鲋，《子夏传》谓虾蟆。朱震曰：井，五月之卦，故有虾蟆。”<sup>①</sup> 今人即有引此以证子夏时已有卦气说者。案，所谓《子夏传》只是说鲋是虾蟆，“五月之卦”是朱子发见井卦于汉人卦气说在五月而附会的。而据僧一行所制汉易七十二候表。<sup>②</sup> 井虽在五月末候终卦，但其候是“反舌无声”，而“蜩螗鸣”则为四月初候旅卦，中间相差七候。结合以上我们关于二十四节气七十二候形成的考述来看，这种不合就绝非偶然了。是子夏时本不可能以卦配候，此乃后人强将其说与汉人易说牵合之故。

从汉易卦气说来看，卦气说不仅涉及到易卦与四时、八节、二十四气之类的配合，而且易卦又是与东南西北诸方位相配合的。据此，有的学者又找到了这样三条先秦时早已有卦气说的证据。一、殷墟卜辞中之四方名与所谓后天八卦方位相同；二、《尚书·尧典》中“分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾”至“申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛”一段文字就是一篇卦气说；三、传本《易传》之《彖》、《象》二传的内容表述“是严格依据‘卦气’中排列的先后而谈的”。<sup>③</sup> 就殷墟卜辞所见四方之名，即析、微、夷、伏而言，虽经有的学者曲折论证，说明它们有震、离、兑、坎之义，但我认为它们实际仍只是四方之名。其理由是：据《路史·后记五》及宋人朱震《汉上易传》所引《归藏初经》、清人马国翰《玉函山房辑佚书》所辑殷易《归藏》，殷易六十四卦中本有初离、初坎（初萃）、初兑、初震（初厘）之名，又据江陵王家台秦简《归藏》所见

① 《清经解续编》卷 139 ~ 140。

② 《清经解续编》卷 139 ~ 140。

③ 刘大钧：《“卦气”溯源》。





卦名中兑、离两卦之名与传本《周易》相同，<sup>①</sup>可知殷易已有震离坎兑之卦名，故卜辞所说的只是四方之名而非卦名。传本《说卦传》云“震，东方也。……离也者……南方之卦也。……兑，正秋也。……坎者，水也，正北方之卦也。”卜辞中既无此类说明，我们焉知析、微、夷、伏四方就代表了所谓四正卦和春夏秋冬四时？况且，据至今所知的卜辞内容看，其中只有春秋之名而无冬夏之名，这虽不能说明当时人们不知有冬夏，但至少不能轻易谈卜辞中的易卦与四时相配合的问题。《尧典》那段文字中虽说到四时和四方，但实际是讲四时与人民及鸟兽生活生息之关系，并未说到易卦。如“以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾”，是说到了春天壮丁要离开居所去劳动，不再像冬季那样与家人都一起躲在家中避寒，故曰析，鸟兽此时开始交配繁殖。其述四时之义大致如此，根本看不出这与易卦有何联系。如果按有的学者的发现将其作为一篇卦气说来读，将其中的“厥民析”、“厥民因”、“厥民夷”、“厥民隤”换成“厥民震”、“厥民离”、“厥民兑”、“厥民坎”，那么，对如此不伦之语，又将做如何解释呢？又因见离卦于卦气属南方之卦而主夏，即曰《彖传》所谓“百谷草木丽乎土，重明以丽乎天”，即卦气此义。案，《彖传》只是说百谷草木附著于地上，此与季节方位何干？无论冬夏、无论南北，草木百谷都只能生于地上，这与卦气有何联系？至于说如《彖》《象》二传对解、旅两卦的解释都是“严格依据卦气中排列的先后而谈”的说法，正犹如盲者扪象，不知全体。案，卦气起于冬至初候之中孚卦而终于大雪末候之颐卦，而传本《周易》经文之卦序始于乾、坤而终于既济、未济，两种卦序不是一个体系，诸卦次第根本不同，《彖》、《象》二传是依《周易》经文卦序解说的，这种解说怎能与易卦在卦气中的排列先后扯到一起？也就是说，即便如有的



① 李家浩：《王家台秦简“易占”为〈归藏〉考》，《传统文化与现代化》1997年第1期。廖名春：《秦简归藏管窥》，《周易研究》2001年第2期。



学者所说,按《彖》《象》的解说之义,离、解、旅这几卦可以姑且排到卦气卦序该卦的位置上,可其余诸卦《易经》之卦序与卦气之卦序不合的事实又将如何处置呢?

一般学者多肯定汉易卦气说与《说卦传》中“帝出乎震”一章文字有联系。那么,如何理解《说卦传》这章文字呢?业师金景芳先生说:“‘帝出乎震’至‘劳乎坎,成言乎艮’,似乎是《连山》易的正文。‘万物出乎震,震,东方也’至‘艮,东北之卦也,万物之所成终而所成始也,故曰成言乎艮’似乎是解释正文的。”<sup>①</sup>细读这章文字,我认为先生的看法是对的。船山先生于《周易内传》释《说卦传》这节文字时说:“前举其目,而后释之。或古有此言,而夫子释其义。乃‘万物出乎震’以下,文类《公》、《谷》及《汉律历志》,则或前为夫子所录之本文,而后儒加训诂也。”<sup>②</sup>朱伯崑先生认为《说卦传》是战国后期的作品,“以四时配四方,见于《管子·四时》,《礼记·月令》,又见于《吕氏春秋·十二纪》。八卦方位说,是受了战国后期阴阳五行学说的影响”。<sup>③</sup>我认为古今三位学者之见各有所得。船山先生与业师都看出《说卦传》这段文字内容非一时之作,有古之遗言,有后人解说,我认为这点可予承认;船山先生谓“万物出乎震”以下文字语近《公羊》、《谷梁》二传和《汉律历志》,认为此前“帝出乎震”一段文字可能为孔子所录古遗说,而以下文字则为后儒加之训诂的推测更近合理;朱伯崑先生认为八卦方位说是受战国后期阴阳五行说的影响的结论与船山先生后儒加之训诂,其文类《公》、《谷》及《汉律历志》之意亦相吻合,而所指更切近事实,但朱先生认为整篇《说卦》为战国后期作品。也就是说,我认为《说卦传》中“万物出乎震”那段文字是战国后期的东西。而且,我认为

① 金景芳:《周易系辞传新编详解》,辽海出版社1998年版,第187页。

② 《船山遗书》第一卷,北京出版社1999年版,第201页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第50页。



虽《说卦传》中有八卦与四时及方位的相配，不能说这就是卦气，只能说给了汉易卦气说以启发。因为卦气之所以称为卦气，显然是指易卦与二十四气说的，这个气不是指四时说的，<sup>①</sup>而且说到底卦气的易卦与气候日的相配只是形式，其用途是占筮，而《易传》所记《周易》的占筮是不用这一套的。

《汉书·魏相传》有这样一段文字亦被用来说明卦气说的由来已久：“臣闻《易》曰：‘天地以顺动，故日月不过，四时不忒，圣王以顺动，故刑罚清而民服。’天地变化，必由阴阳，阴阳之分，以日为纪。日冬至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；……中央之神黄帝，乘坤艮执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹……”案魏相此论在汉宣之世，此时今文经以阴阳五行之学解说诸经的学风已经形成，故魏相将四方五行与八卦结合起来讲，本身并不能说明这种结合是什么很古的说法。从来源上说，关于“八风”、“五帝”的说法，见于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》及《淮南子·天文训》。然而，三书均未言及以易卦配四方五行。也就是说，很明显魏相的说法是将以上诸书的说法与《说卦传》八卦方位说结合的产物，即是《月令》与《说卦传》之后产生的说法，并不是什么更古的东西。《魏相传》明言“又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”，正说明这一点。采，颜师古注曰：“撮取也”。也就是说，魏相所援以为说的并非先秦传下来的现成的卦气说，而是分别撮取《易阴阳》与《明堂月令》之言为说。从魏相所言四方五行之说见于《月令》来看，其所引见于传本《易传》的文字可能即出于《易阴阳》。可见，《易阴阳》还不是如



① 梁韦弦：《八风与五行·八卦》，《古籍整理研究学刊》2002年第4期。

孟喜所得易家候阴阳灾变书那种东西。总之,《魏相传》的这段话不能说明先秦时已有卦气说。

在对相关文献的考察中,我们注意到《太平御览》所引礼书中的一些有关说法。《御览·天部》所引礼书,或称“礼曰”,或称“周礼曰”,或称“礼记月令”曰,或称“大戴礼曰”。其称“礼曰”者,或见今本《礼记·月令》而文字略异或不见今本《月令》。如:“三月之节,是月也,生气方盛……又曰三月之节,命国雉九门……又曰:小雪之后五月,天气上升,地气下降。”这些说法中的“三月之节”及“小雪之月”,即不见今《月令》与《十二月纪》。又如:“礼曰:‘月中气,祀朝日于东郊’,‘礼曰:八月中气,是月也,命有司享寿星于南郊’。这类文字中有关某月节、某月中气的说法亦皆不见于《月令》、《十二月纪》,而正与汉唐注疏用语及纬书的提法相同。清人茆泮林《唐月令补遗·再识》云:“检《唐书·艺文志》载御刊定《月令》一卷,……因留意于唐人类书、宋人类书中求之,果所在多有,而《太平御览》一书,引涉《唐月令》之述尤显。”<sup>①</sup> 据此,上引“礼曰”文字中不见于《月令》与《十二月纪》的关于节气的提法,当即《唐月令》之文。此外,《御览》所引“礼曰”文字可见将易卦与四季八风相联系的说法皆出自纬书。如《通卦验》曰:冬至,广莫风至……王当顺八风,行八政,当八卦也”,《礼记》曰:“风,萌也,养物成功,所以八风象八卦也(原注:《礼纬》同)。”要之,我认为上引《御览》中关于节气及八卦与八风关系的说法及所谓唐僧一行所亲见之《周公时训》中关于七十二候的说法皆当根源于汉人。

将以上所述归结一下,以八卦配四时、四方不会早于战国后期,而且《说卦传》的八卦方位说并不具备卦气说的意义;以六十四卦配二十四节七十二候则只能是西汉之事。所以,关于卦气说出

<sup>①</sup> 《唐月令补遗》,见《夏小正经传集解及其他四种》,丛书集成初编第1337页。





于西汉孟喜的传统说法还是可靠的。

关于卦气说的形成,朱伯崑先生说:“此说来于《礼记·月令》,《吕氏春秋·十二纪》,《淮南子》的《天文训》和《时则训》。这几篇都讲一年气候的变化,其中关于二十四节气的区分,七十二候的说法大体具备。孟喜不过是以六十四卦解说一年节气的变化。他以坎、震、离、兑为四正卦,主管一年四季,又是本于《说卦》八位方位说”,又认为“孟喜的卦气说又是同新历法太初历相适应的”。<sup>①</sup> 我认为这些说法大体是正确的。不过,具体说,我认为《说卦传》的八卦方位说,主要的是为卦气说提供了结构形式上的条件和启发。《四库》馆臣评论《月令》云:“至其言误某令则致某灾,殆因洪范庶徵而推衍之,遂为汉儒阴阳五行之滥觞。”<sup>②</sup> 也就是说,《月令》和《十二月纪》已有以阴阳五行讲王者政令与灾异关系的内容,这对卦气说从形式到思想内容都给予了直接的影响。但是,若将二书内容与汉易卦气说细加比较,我认为两者之不同则不仅仅在于是否以易卦来解说一年之气候的问题。虽然两者都讲阴阳五行灾异,《月令》与《十二月纪》讲的基本是人和自然的关系,卦气主要是讲阴阳灾异与王者道德及政治得失的关系,即《月令》强调的是违背天道自然必受惩罚,卦气强调的是不良的道德和政治必然引起天变;《月令》与《十二月纪》不是讲占筮的,卦气的根本宗旨是占验吉凶,前者讲的是顺应自然的政治模式,后者是一种占验人事吉凶的占筮体系。所以,我认为《月令》与《十二月纪》的主要内容应属对自尧以来形成的观象授时之政的传统的表述,是以顺应自然规律的观念为思想核心的阴阳五行学说体系。应该说作为汉易象数学代表的孟京之学主要地不是承传了《月令》和《十二月纪》的这种内容和精神。《汉书·儒林传》载孟喜尝“得《易》家候阴阳灾变书,



① 朱伯崑:《易学哲学史》上册,第114页。

② 《四库全书珍本初集》经部18集第9203页,《月令解提要》。



诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜”，又云京房受《易》独得隐士之说的梁人焦延寿，延寿云尝从孟喜问《易》。也就是说，我认为汉易卦气学说更主要的来源是秦汉间发展形成的将占筮易学与阴阳五行杂占之术结合起来的方术杂学。所以，它的实质既不是《月令》式的历政之书，也不是《易传》那样阐扬哲理的哲学著作，而是一个以天人感应论和阴阳五行灾异说为理论支撑，以历法和易卦结合为形式，八宫、纳甲诸说为技术手段，以占验吉凶为宗旨的数术体系。《汉书·艺文志》云：“阴阳家者流，盖出羲和之官，敬顺昊天，历日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”就阴阳五行之学而言，卦气说正是吸收发展的其消极的东西，对《易传》代表的先秦儒家易学而言，卦气说正与《易传》阐扬义理不尚占筮的学风背道而驰。船山先生曾言：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也，自此始。孔子之前，文、周有作，而夏商《连山》《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》之繇辞，多因事附会，而不足以垂大义，而使人惧以终始。孔子赞而定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中而冒天下之道。乃秦既夷之于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，……然自是以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要。”<sup>①</sup>案，船山先生所论极是。汉易卦气说，实际正是在秦以来技术之士的杂占之说的文化基础上产生的。王学之兴，汉易之衰，不在于二

① 《船山遗书》第一卷，第210页。





者谁尊孔子正统之学，关键在于卦气说讲的是占算，王弼之学讲的是哲理，二者对于人之心智及社会文化风习的作用不同。

关于孟京之学的来源，有的专家考证说：孟喜的卦气说出自田何，<sup>①</sup>京房易学出自孟喜，故孟京之学为孔子易学系统的先儒古说，并由此提出了对汉易象数“乃至整个中华文化精妙底蕴及慧见的理解”问题。<sup>②</sup>案，孟喜得“《易》家候阴阳灾变书”而诈言得田王孙独传之事，《汉书·儒林传》言之凿凿：“同门梁丘贺疏通证明之，曰‘田生绝于施仇手中，时喜归东海，安得此事？’”而论者却云：此是梁丘贺出于“同学的嫉妒”而加给孟喜的罪名。用这样的揣测来推翻史书的记载，论者亦嫌证据不足，又曰：“作为第一证人的施仇却并未出来说话”。我觉得孟喜的另一同学施仇如何说或为何不说，这是我们今天不得而知的，但是如用这种方法考证历史，那么即使《汉书》上记载了施仇同样的证辞，又何妨说他也是嫉贤妒能而诬陷同学呢？至于京房与孟喜的关系，《汉书》所记亦甚明：京房的老师焦延寿只是尝问学于孟氏，两人并非师徒关系，亦未言孟氏将《易》家候阴阳灾变书独传焦氏，而且孟喜的弟子翟、白二生都明确表示焦氏之学非孟氏之学。今天我们在没有任何新史料的情况下，凭什么就断言孟喜将《易》家候阴阳灾变书独传前来问学的焦氏而不传于入室弟子呢？况且，从《汉书·儒林传》及《艺文志》的记载来看，刘向校书肯定亲见孟、焦、京等诸家书，而他的结论是：“诸家《易》说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同。唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”这是想把焦、京易学说成是孟氏之学，最终纳入田何即孔子一系易学不可逾越的障碍。而且，我认为从传本《易传》与《帛书易传》来看，先秦儒家易学不讲五



① 据《史记》、《汉书》二史《儒林传》载，自孔子授《易》，六传至田何。汉兴，田何传田王孙等，田王孙又传施仇、孟喜、梁丘贺。

② 刘大钧：《‘卦气’溯源》。

行,不尚占筮而以探求义理为宗旨,而“汉儒皆用卦气为占验”。<sup>①</sup>也就是说,虽然孟氏于师承名份上与田何有联系,但卦气说的内容与学术精神显然与《易传》相悖,故皮锡瑞云:“战国诸子及汉初诸儒言《易》,亦皆切人事而不主阴阳灾变,至孟京出而说始异”,“首改师法,不出于田何、杨叔、丁将军,始于孟而成于京。”<sup>②</sup>清人唐晏评论京房之学云:“《易》之有京氏,犹《诗》之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》,后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行,以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者,多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”<sup>③</sup>这些看法与船山先生的认识实际是一致的,与《汉书》所记也是吻合的。

考察卦气说的渊源及其对后世的影响,必然涉及到它与古代历法的关系等问题。有的专家认为,古人由对天地万物随节气变化的认识进而以八卦六十四卦的象数构建了象数义理合一的模式,并由此派生出一套法天地而施政教的王者之礼。<sup>④</sup>我认为,孔子说“唯天唯大,唯尧则之”,<sup>⑤</sup>这是有感而发的,《尚书·尧典》所说的“乃命羲和,钦若昊天。历象日月星辰,敬授人时,……期三百六旬有六日,以闰月定四时成岁,允厘百工,庶绩咸熙”就是证明。历象日月星辰,是观测以太阳运行为主的天象;敬授人时,即敬授民时,是根据自然季节的变化发布有关生产的政令。《周礼》所述“朔政”制度即其遗意。<sup>⑥</sup>据此,应该说观象授时之“政”始于尧时,这是应农业生产需要而产生的新历法在当时生产生活中的直接运用,中间并不存在一个再通过易的象数去派生的问题。而且,就天

① 惠栋《易汉学·孟氏长卿易》。

② 皮锡瑞:《经学通论·易》卷一,第20页。

③ 唐晏:《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第44页。

④ 刘大钧:《‘卦气’溯源》。

⑤ 《论语·泰伯》。

⑥ 《周礼·春官·大史》:“正岁年以序事,颁之于官府及都鄙,颁告朔于邦国”。



文历法与《易》的关系而言,准确地讲前者的发展是后者诞生的基础。业师金景芳先生曾经指出,中国古代《连山》、《归藏》、《周易》三易的产生不会在尧之前,<sup>①</sup>即认为三易的产生必依赖于较成熟的天文历算知识。易学与历学的这种关系不能搞颠倒了。汉代人关于这个问题的认识就有这种错误。明人邢云路于其《古今律历考》中说:“夫是易也,易道体神,何物不有,历固在其中矣。然谓之曰象四时、象闰,曰当期之日。象者,象其奇偶;当者,当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消长,一而不一,则在人随四时测验,以更正之。正其数,即神乎易也。汉史不知,遂以大衍之数,牵强凑合,以步气朔,而谓历数诸率皆出于此,则非矣。”<sup>②</sup>这种看法实际已将《易》与历法的关系说清楚了。易学作为一种讲阴阳变易之道的哲学,可以涵概历学的精神,但历法是建立在对天象自然实测的基础之上的。所谓大衍之数的说法,实际是以历法说《易》,故所举之数只是概数,如误以为历数出自大衍之数,那就把事情搞颠倒了。然而,由于汉人这种观念的影响,至今仍有不少人认为卦气学对天文历法的发展是有贡献的。其实,孟京之流卦气专家并非真正精于历算。如《古今律历考》又考得由于汉历失一闰,遂将实际是发生于汉惠帝六年壬子岁十月辛未朔之日食误作次年即惠帝七年癸丑岁正月辛丑朔日食,而后来京氏易卦气专家谷永却据此错误历算占曰“岁首正月朔日,是为三朝,尊者恶之”。刘向、京房也都犯过相同的错误。这说明卦气专家们实是“暗于历数,而妄谈祸福而已。”<sup>③</sup>《古今律历考》又云:“至于卦气图讖之说,尤属悖谬。一日诸侯,二日大夫,取名何义?后之历家不知,亦收之历数,赘矣”,“至其以卦配候,起自中孚,每卦六日七分,及所配公、辟、侯、大夫、



① 见金景芳:《三易思想的产生不在尧前》,《长白论丛》1992年创刊号。

② 《古今律历考》卷一《周易考》,丛书集成初编本。

③ 《古今律考》卷二十《历代日食·西汉》。

卿之数,其原出《孟氏章句》,京房又以卦爻配直一期之日,以附《易纬》之文,<sup>①</sup>用占灾眚吉凶。至观于阴阳之变,则错乱而不明。以后《乾象》、《天保》各有因革,亦皆不经。其于历数之差率,则毫无关系。自魏以来,始载于历经。相沿历书,唐宋至金不变。至至元庚辰,郭守敬造《授时历》,始删去。删之诚是也。其法大都自冬至初候起中孚,而坎离震兑各主一方……此其术也,于历法何预焉!”<sup>②</sup>孟京易学至西晋已是有书无师了。而于历法领域却仍是谬种流传,直到元代郭守敬才割去了这个附著在历法上的赘瘤,使之退出历学领域。

惠栋于《易汉学》说:“是汉儒皆用卦气为占验。宋元以来,汉学日就灭亡,几不知卦气为何物矣。”<sup>③</sup>由谷永所说“王者躬行道德”,“则卦气理效,五征时序”,“失道妄行”,“则卦气悖乱,咎征著邮”之类的说法来看,所谓卦气是否理效,并非自然本身的原因,主要是取决于王者道德。从史书所记来看,京房、谷永等卦气学专家也不是用卦气来预测自然灾害,主要的是据天象等异常的征候来占验造成这种异常的政治原因及其所预示的人事吉凶祸福。这是卦气说的根本用途或说是其学术宗旨。从此意义上说,惠氏说宋元以来这种学问日就灭亡,也不确切。自东汉费氏古文易兴起,孟京之学的地位即已下降,而自王弼之学兴起,最终使之退出经学领域,至西晋其学已有书无师,隋唐以降文献飘零,宋之象数学者对卦气学之某些内容固不无所取,然其学之衰落已无可挽回。但是,卦气之学并未灭亡,而是流落江湖,至今犹存于江湖占术之中。可以说是出于经术而入于数术,生于乔木,迁于幽谷。张行成《元包数总义》云:“《火珠林》之用祖于京房。”《朱子语类》言:“《火珠林》

① 邢氏以为《易纬》之文先于京氏之学。

② 《古今律历考》卷一《周易考》。

③ 惠栋:《易汉学·孟氏长卿易》。



恐是汉人遗法。”陈振孙《书目题解》曰：“今卖卦者，掷钱占卦，尽用此书（案，指《火珠林》）。”季本曰：“《火珠林》者出于京房，而为此书者不知何人。”《困学纪闻》曰“纳甲之法，朱文公谓今传京房占法，见于《火珠林》，是其遗说。”<sup>①</sup>案，占书《火珠林》及于此书基础上形成的为后世广泛使用的纳甲筮法即因出自京氏易的纳甲说而得名。京房在孟喜十二消息卦思想的基础上创造的八宫卦说，将干支与易卦相配的纳甲、纳支说，以及五行、六亲、世应、飞伏诸说，构造起一个庞大的占筮体系，极大地完“善了”《周易》的占筮功能，而京氏易说的内容遂成为后世占筮家所运用的经典法则，自汉代之后以至今日，倍受数术家与江湖占士之推崇。

考察卦气说形成与流传的过程，我认为先秦文献中不见卦气说，这种学说是由西汉孟喜、京房等象数学家建构的以占验人事吉凶为宗旨的占筮体系。它源于秦汉间方士将阴阳五行杂占之术与《周易》占筮术的结合，盛于孟京以此学混迹于经学，衰于王弼义理易学之兴起，最终返还江湖。因为这种学问不具有健康的学术精神，且驰骋穿凿，繁琐不堪，故作为一种学术其衰亡是必然的；因为这种学问使占筮之术达到了空前完备的程度，故其于后世江湖占术的影响是深远的。所以，我认为卦气说并非源于先秦儒家易学，也不足以反映中华文化之底蕴。

## 二、孟京易学的来源

所谓孟京易学，是指以西汉孟喜、京房之学为代表的，以易之占筮功能为用，专门讲阴阳灾异的象数易学。据史家的记载，这种

① 惠栋：《易汉学·孟氏长卿易》。



易学直接来源于孟喜所得“易家候阴阳灾变书”及京房的老师焦延寿所得“隐士之说”，此前没有确切的授受谱系。清代经学史家以为其学非出于先秦儒家之易学。近来有专家考证说孟京之学属源自孔子易学系统的先儒古说。<sup>①</sup>因这一问题实际涉及对中国古代思想史一些重要问题的认识，故有必要认真加以考察。

据《汉书·儒林传》记载，自孔子授易，六传至田何。汉兴，田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙，田王孙授施仇、孟喜、梁丘贺，于是形成了施、孟、梁三家易学。“孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出自孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙授《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：‘田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事？’……喜授同郡白光少子、沛翟牧子兄，皆为博士。由是有翟、孟、白之学。”是孟喜“得《易》家候阴阳灾变书”而诈言得田王孙独传之事，《汉书·儒林传》言之凿凿，而有的论者却说梁丘贺的证辞乃是出于“同学的嫉妒”而加给孟喜的罪名。用这样的揣测来推翻史书的记载，论者亦嫌证据不足，又曰：“作为第一证人的施雠却并未出来说话”。我觉得孟喜的另一同学施雠如何说或为何不说，这是两千年后的我们不可得之的。但是，如果采用这种方法来考证历史，那么即使《汉书》上记载了施仇同样的证辞，又何妨说他也是嫉贤妒能而诬陷同学呢？关于京房之学的师承，《汉书·儒林传》所记亦甚明：“京房受《易》梁人焦贛延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁

① 刘大钧《“卦气”溯源》，《中国社会科学》2000年第5期。





将军,大谊略同,唯京氏为异党,焦延寿独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。”也就是说,京房的老师焦延寿只是尝问学于孟喜,两人并非师徒关系,亦未言孟氏将《易》家候阴阳灾变书独传焦贛,而且孟喜的弟子翟、白二生都明确表示焦氏之学非孟氏之学。于两千余年后,在没有任何新的史料根据的情况下,有的专家即武断地认为翟白二生未得其师真传,故而不识焦学即孟学,这怎能令人信服呢?况且,孟喜将《易》家候阴阳灾变书之学独传前来问学的焦氏而不传于入室弟子,这又是何道理?更为重要的事实是,从《汉书·儒林传》及《艺文志》的记载来看,刘向校书肯定亲见孟、焦、京诸家书,而其结论是:“唯京氏为异党,焦延寿独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。”这是想把焦京易学说成是孟氏之学,最终纳入田何一系易学之不可逾越的障碍。

进一步说,我认为师承关系固然是判定一种学术来源的重要依据,但更重要的是通过两种学术的精神实质来判定它们的关系。韩非是荀子的学生,其重法的思想也与荀子有关,但总的看荀子传的是孔子之学,韩非是法家的集大成者,实际传的是申、商之学,荀、韩二子的思想核心不同。也就是说,纵使在学术授受上孟、京二人都能与田何扯上关系,也并不能说明孟、京之学是孔门正传。

业师金景芳认为,孔子《易传》的思想主题讲的是乾坤或者说天地、阴阳对立统一的哲学,其立言宗旨是揭示“天之道”与“民之故”,即自然与社会的规律,教人以顺性命之理。<sup>①</sup> 我认为,无论从传本《易传》或《帛书易传》来看,先秦儒家的易学是不尚占筮而以探求义理为宗旨的,即使是《易传》里所讲的象数,与其思想主题也是一致的。如《系辞传》中讲筮法即“大衍之数五十(有五)”<sup>②</sup> 那



① 金景芳《周易系辞传新编详解》自序,辽海出版社 1998 年版。

② 金景芳先生认为此“五十”下脱“有五”二字。见《周易系辞传新编详解》第 57 页。



段文字,实际是在说明“易与天地准”的观点。而孟京之学则是专门讲占筮的,正如清儒惠栋在解释孟喜卦气说时所言:“是汉儒皆用卦气为占验”。<sup>①</sup> 正因如此,汉易象数学家们对《易传》的讲法感到不满足,于是他们建构了一套以卦气说、八宫说、世应说、飞伏说、纳甲说、五行说、六亲说、爻辰说、旁通说、互体说等理论和技术手段为内容的庞大的占筮体系,用来确立占算的模式和寻找占算需求的卦象。《汉书·五行志》中大量记录了刘向、京房等讨论卦气和运用卦气说分析《左传》所记妖祥灾异及占测西汉时政之语,《儒林传》及京房、谷永等人的本传中也记载了许多他们关于卦气占验原理的说法和占测的实例。从这些记载来看,以孟、京易学为代表的汉易象数学,实际主要是以神秘的五行运数说与天人感应论相结合做理论支撑,借用天文历法知识做为形式的公式化的占算系统。<sup>②</sup> 这种东西的理论内涵与先秦儒家《易传》是不可同日而语的。也就是说,《易传》的主题是讲乾坤对立统一的哲学,汉易象数学的理论内涵则是神秘的五行运数和天人感应,这是汉易象数学的灵魂。讨论汉易象数学必须认识这个大前提。所以,孟喜虽在学术传授关系上曾与孔子所传的田何一系的易学有关系,但其卦气说实非出于先秦儒家易学。

清代经学史家皮锡瑞云:“战国诸子以及汉初诸儒言《易》,亦皆切人事而不主阴阳灾变,至孟京出而说始异”,“首改师法,不出于田何、杨叔、丁将军,始于孟而成于京”。<sup>③</sup> 清人唐晏评论京房之学说:“《易》之有京氏,犹《诗》之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》,后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行,以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者,多方术之士。至此《易》道且

① 惠栋《易汉学·氏长卿易上》,上海书店《清经解续编》(一)第781页。

② 详见梁韦弦《“卦气”与“历数”,象数与义理》,《松辽学刊》2001年第5期。

③ 涵芬楼影印本《经学通论》卷一,第20页。





为别传矣。”<sup>①</sup> 这些说法正表明因作为汉易象数学之代表的孟京之学来源于“《易》家候阴阳灾变书”和“隐士之说”，实已改变了先秦儒家易学的学术精神，骨子里已是阴阳灾变之学，是近乎谶纬的诡秘神学，而孟京之流易家实已类于方士。

船山先生曾言：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也，自此始。孔子之前，文、周有作，而夏商《连山》、《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》之繇辞，多因事附会，而不足以垂大义，而使人惧以终始。孔子赞定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中而冒天下之道。乃秦既夷于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教，而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨……然自是以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要。”<sup>②</sup> 船山先生不愧为一大大师，其认识是非常清醒的。这里先生指出了这样一些基本事实。第一，孔子以前因杂占之说犹相淆杂，故《周易》尚不足以垂大义，还没有摆脱史巫文化的影响，自孔子始先秦儒家乃使《周易》成为一部“冒天下之道”的思想宝典。也就是说，《易传》的诞生，开辟了易学以研究宇宙人生之哲理为宗旨的治学道路。第二，秦焚书而《易》以卜筮之书幸存，但既夷于卜筮之家，则儒者不加讲习，遂沦为以占算为宗旨的卜筮之学，而汉人所传正是这种占杂之说而非孔子思想系统的先秦易学。第三，王弼之学虽非纯本孔子之学，但毕竟使易学回到探求宇宙人生哲理的正途上来，使易学从愚陋诬妄的江湖之术中解放出来，重



① 唐晏《两汉三国学案》，中华书局1986年版，第44页。

② 《船山遗书》第一卷，北京出版社1999年版，第210页。

新成为有益人们心智的学术。我认为，船山先生的这些认识，反映了易学史上最基本的事实。如宋欧阳修作《易童子问》，断言《系辞》等传非孔子所作，但近年马王堆出土的帛书《系辞》中亦记有孔子之言，这表明传本《系辞》绝非“僭妄之书”，司马迁于《史记》中所记孔子赞易之事，是确有根据的。现在易学研究表明，尽管《易传》并非尽出孔子之手，尽管因《易传》在复杂的流传过程其中不免杂入其它的东西，但《易传》的主体思想应属孔子所代表的先秦儒家思想系统，这还是必须承认的事实。又如关于王弼之学认识，尽管古今一些自以为只有卦气、纳甲、互体之类才是真学问的象数学家对王学百般讥讪，但自王弼以后，孟京之流的易学遂退出经学领域，至西晋其学已是“有书无师”，<sup>①</sup>隋唐以降，文献飘零，宋元以来，“日就灭亡”，汉易之衰落已是无可挽回的事实。

就孟京易学的来源说，船山先生指出这种学问与秦以来技术之士的杂占之说的关系，这不仅与《汉书》关于孟京之学的直接来源的记载相吻合，也与史书所记汉代经学兴起的实际情形相吻合。汉初儒家经术实际上还处于被冷落的状态，至武帝时“赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是以后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》于齐胡毋生，于赵董仲舒。及太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣”。<sup>②</sup>从此，儒家经术走向繁荣。值得注意的是，这一儒学兴起的过程中齐学的得势和方术杂学的渗透对汉代经学的学术倾向产生了重要的影响。据《史记》记载，战国时齐人邹衍的阴阳五行之学已颇有影响，及秦初并天下，

① 见《隋书·经籍志》。

② 《汉书·儒林传》。





采用其说,“推终始五德之传”,以周为火德,秦为水德,据此而改年始,易服色,定数纪,制定了一套合于五德之纪的政制。秦始皇又十分迷信方术,先后派徐市、韩终、卢生入海求不死之药,并深信卢生所奏录图书,使将军蒙恬发兵三十万北击胡。<sup>①</sup>官方对阴阳五行之学的采用与秦始皇的迷信方术,无疑对秦汉间阴阳五行之学与方术之学的盛行起到了刺激作用。正因为有这样一个文化基础,当武帝确立儒术的独尊地位时,就使得如公孙弘等深受战国阴阳五行之学影响的齐学家在经学兴起中率先得势。而武帝的颇好方术,又使得“天下协怀道艺之士莫不负策抵掌,顺风而屈焉”,<sup>②</sup>方术杂学亦乘势而起。这种形势就促成了经学的齐学化乃至方术化的治学倾向。也就是说,西汉时孟喜、京房接受“《易》家候阴阳灾变书”和“隐士之说”的易学,而这种学问又得以混入经学,这些都不是偶然的。

我们知道,构成汉易卦气说占算原理重要理论支撑的是阴阳五行家的五行运数说,构成卦气占算体系基本要素是易卦与二十四气七十二候的结合。因此,作为真正意义上的卦气说的产生,只能是邹衍阴阳五行之学兴起以后的事,只能是秦汉间历法之二十四气划分成熟以后的事。<sup>③</sup>所以,历代史家和经学家关于卦气说始于西汉孟喜的说法是可信的,船山先生认为孟京之学与秦汉间方士的杂占之说有关也是有根据的,而所谓先秦子夏时已有以卦配候说、《尚书·尧典》和殷墟卜辞中都已有的卦气说的种种说法,实际都是穿凿附会故弄玄虚的。

我认为,如何认识和评价孟京之学于中国古代思想史上的价



① 见《史记·孟子邹衍列传》与《秦始皇本纪》。

② 《后汉书·方技列传》。

③ 关于卦气与历法二十四气之关系,详见梁韦弦《礼记月令、吕氏春秋十二月纪及周髀算经所记之节气》,《古籍整理研究》2001年第5期。



值和地位,这要取决于这种学问的理论内涵及其社会意义。汉易自王弼之后一蹶不振,而先秦儒家之《易传》则历久不衰,这种事实正表明两者的理论价值和社会意义是不同的。

### 三、《淮南子》引易论易考

近来有专家在论证先秦早已有卦气说<sup>①</sup>,说明先秦曾存在以阴阳灾异讲易的不同于孔子易学的《周易》“古义”时,曾大量引用《淮南子》一书来说明问题。<sup>②</sup> 这里想对《淮南子》一书引《易》与论《易》的文字加以考察,并就此谈一点看法。

现在专家们所引用的用以说明《周易》“古义”的文字皆出自《淮南子》之《天文训》、《地形训》及《时则训》,而《淮南子》上述诸篇或言天文或言时令等,均只字未提及易卦,故用于说明所谓不同于孔子易学的《周易》“古义”之存在,显然并非实据。要真实说明《淮南子》一书所反映的易学内容,必须考察《淮南子》中引用和评论《周易》的文字内容,这才是老实可靠的方法。

考《淮南子》一书引用《周易》凡十三处,其文字如下。<sup>③</sup>

1.《缪称训》:道至高无上,至深无下,平乎准,直乎绳,圆乎规,方乎矩,包裹宇宙而无表里,洞同覆载而无所碍。是故体道者,不哀不乐,不喜不怒,其坐无虑,其寝无梦,物来而名,事来而应。主者,国之心,心治则百节皆安,心扰则百节皆乱。故其心治者,支体

① 关于卦气说及相关问题,可参见拙文《礼记月令·吕氏春秋十二月纪及周髀算经所记之节气》(《古籍整理研究学刊》2001年第5期)、《历数与卦气、象数与义理》(《松辽学刊》2001年第5期)、《卦气源流考》(《文史》2003年第1期)。

② 刘大钧:《周易古义考》,《中国社会科学》2002年第5期。

③ 本文所引《淮南子》皆据上海古籍出版社1986年版《二十二子》本。



相遗也；其国治者，君臣相忘也。黄帝曰：“芒芒昧昧，从天之道，与之同气。”故至德者，言同略，事同指，上下一心，无岐道旁见者，遏障之于邪，开道之于善，而民乡方矣。故《易》曰：“同人于野，利涉大川”。

2.《缪称训》：君子非仁义无以生，失仁义，则失其所生；小人非嗜欲无以活，失嗜欲，则失其所以活。故君子惧失仁义，小人惧失利。观其所惧，知各殊矣。《易》曰：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往吝。”其施厚者，其报美；其怨大者，其祸深。薄施而厚望，畜怨而无患者，古今未之有也。

3.《缪称训》：圣人在上，则民乐其治；在下，则民慕其意。小人在上位，如寝关曝纆，不得湏臾宁。故《易》曰：“乘马班如，泣血涟如。”言小人处非其位，不可长也。

4.《缪称训》：同言而民信，信在言前也；同命而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，情以先之也。动于上不应于下者，情与令殊也。故《易》曰：“亢龙有悔”。

5.《缪称训》：三月婴儿，未知利害也，而慈母之爱谕焉者，情也。故言之用，昭昭乎小哉；不言之用，旷乎大哉。身君子之言，信也；中君子之意，忠也。忠信形于内，感动应于外，故禹执干戚，舞于两阶之间，而三苗服。鹰翔川，鱼鳖沈，飞鸟扬，必远害也。子之死父，臣之死君，世有行之者矣，非出死以要名也，恩心之藏于中，而不能违其难也。故人之甘甘，非正为蹠也，而蹠往焉；君子之惨怛，非正为伪形也，谕乎人心。非从外人，自中出者也。义正乎君，仁亲乎父。故君之于臣也，能生死之，不能使为苟简易；父之于子也，能发起之，不能使无忧寻。故义胜君，仁胜父，则君尊而臣忠，父慈而子孝。圣人在上，化育如神。太上曰：“我其性与！”其次曰：“微彼，其如此乎！”故《诗》曰：“执轡如组。”《易》曰：“含章可贞。”运于近，成文于外。



6.《缪称训》：今夫夜有求，与瞽师并，东方开，斯照矣。动而有益，则损随之。故《易》曰：“剥之不可遂尽也，故受之以复。”积薄为厚，积卑为高，故君子日孳孳以成辉，小人日快快以至辱。

7.《齐俗训》：“昔太公望、周公旦受封而相见。太公问于周公曰：“何以治鲁？”周公曰：“尊尊亲亲。”太公曰：“鲁从此弱矣。”周公问太公曰：“何以治齐？”太公曰：“举贤而上功。”周公曰：“后世必有劫杀之君。”其后，齐日以大，至于霸，二十四世而田氏代之；鲁日以削，至三十二世而亡。故《易》曰：“履霜，坚冰至。”圣人之见终始微言。故糟丘生乎象楮，炮烙生乎热斗。子路撻溺而牛谢。孔子曰：“鲁国必好救人于患。”子赣赎人，而不受金于府。孔子曰：“鲁国不复赎人矣。”子路受而德劝，子赣让而止善。孔子明之，以小知大，以近知远，通于论者也。

8.《汜论》：故人有厚德，无问其小节；而有大誉，无问其小疵。夫牛蹄之涔，不能生螭蜃，而蜂房不容鹄卵；小形不足以包大体也。夫人之情，莫不有所短，诚其大略是也，虽有小过，不足以为累；若其大略非也，虽有闾里之行，未足大举。夫颜喙聚，梁父之大盗也，而为齐忠臣。段干木，晋国之大狙也，而为文侯师。孟卯妻其嫂，有五子焉，然而相魏，宁其危，解其患。景阳淫酒，被发而御于妇人，威服诸侯。此四人者，皆有所短，然而功名不灭者，其略得也。季襄、陈仲子，立节抗行，不入污君之朝，不食乱世之食，遂饿而死。不能存亡继绝者何？小节伸而大略屈。故小谨者无成功，訾行者不容于众，体大者节疏，蹠距者举远。自古及今，五帝三王，未有能全其行者也。故《易》曰：“小过亨，利贞。”言人莫不有过，而不欲其大也。

9.《谄言训》：为政之本，务在于安民；安民之本，在于足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；有事之本，在于节欲；节欲之本，在于反性；反性之本，在于去载。去载则虚，虚则平。平



者，道之素也；虚者，道之舍也。能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其家者，必不遗其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。故广成子曰：“慎守而内，周闭而外，多知为败。毋视毋听，抱神以静，形将自正。不得之己而能知彼者，未之有也。”故《易》曰：“括囊，无咎无誉。”

10.《人间训》：古者，五帝贵德，三王用义，五霸任力。今取帝王之道，而施之五霸之世，是由乘骥逐人于榛薄，而蓑笠盘旋也。今霜降而树谷，冰泮而求获，欲其食则难矣。故《易》曰：“潜龙勿用”者，言时之不可以行也。故“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”终日乾乾，以阳动也；夕惕若厉，以阴息也。<sup>①</sup> 因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。夫徐偃王为义而灭，燕子吟行仁而亡，哀公好儒而削，代君为墨而残。灭亡削残，暴乱之所致也，而四君独以仁义儒墨而亡者，遭时之务异也。非仁义儒墨不行，非其世而用之，则为之禽矣。

11.《泰族训》：故寒暑燥湿，以类相从；声响疾徐，以音应也。故《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”高宗谅暗，三年不言，四海之内寂然无声；一言声然，大动天下。是以天心喆嗟者也，故一动其本而百枝皆应，若春雨之灌万物也，浑然而流，沛然而施，无地而不澍，无物而不生。故圣人者怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不溶波。故《诗》云“怀柔百神，及河峤岳。”逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乖，昼冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜。《诗》曰：“正月繁霜，我心忧伤。”天之与人，有以相通也。

12.《泰族训》：禹以夏王，桀以夏亡；汤以殷王，纣以殷亡。非



<sup>①</sup> 梁按：《周易》乾卦九三爻辞，后世皆以“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”为读，据《淮南子》此引文，则以“夕惕若厉，无咎”为读。似后者读为胜。



法度不存也，纪纲不张，风俗坏也。三代之法不亡，而世不治者，无三代之智也；六律具存，而莫能听者，无师旷之耳也。故法虽在，必待圣而后治；律虽具，必待耳而后听。故国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所以亡者，非以无法也，以无贤人也。晋献公欲伐虞，宫之奇存焉，为之寝不安席，食不甘味，而不敢加兵焉。赂以宝玉骏马，宫之奇谏而不听，言而不用，越疆而去，荀息伐之，兵不血刃，抱宝牵马而去。故守不待渠堑而固，攻不待冲降而拔，得贤之与失贤也。故藏武仲以智存鲁，而天下莫能亡也；璩伯玉以其仁宁卫，而天下莫能危也。《易》曰：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人。”无人者，非无众庶也，言无圣人以统理之也。

13.《人间训》：“天下有三危：少德而多宠，一危也；才下位高，二危也；身无大功而受厚禄，三危也。故物或损之而益，或益之而损。……夫孙叔敖之请有寝之丘，沙石之地，所以累世不夺也；晋厉公合诸侯于嘉陵，所以身死于匠骊氏也。众人皆知利利而病病也，唯圣人知病之为利，知利之为病也。夫再实之木根必伤，掘藏之家必有殃。以言大利而反为害也。张武教智伯夺韩、魏之地而禽于晋阳，申叔时教庄王封陈氏之后而霸天下。孔子读《易》，至《损》、《益》，未尝不愤然而叹，曰：“益损者，其王者之事与！事或欲与利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”

以上《淮南子》诸篇引《易》的文字十二条见于传本《周易》的是：1.《繆称训》之“同人于野，利涉大川”，见于同人卦辞；2.《繆称训》之“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往吝”，见于屯卦六三爻辞；3.《繆称训》之“乘马班如，泣血涟如”，见于屯卦上六爻辞；4.《繆称训》之“亢龙有悔”，见于乾卦上九爻辞；5.《繆称训》之“含章可贞”，见于坤卦六三爻辞；6.《繆称训》之“剥之不可遂尽也，故受之以复”，源自《序卦传》，《序卦传》之原文为：“剥者剥也，物不





可以终尽，剥穷上反下，故受之以复”；7.《齐俗训》之“履霜，坚冰至”，见于坤卦初六爻辞；8.《汜论》之“小过亨，利贞”，见于小过卦辞；9.《论言训》之“括囊，无咎无誉”，见于坤卦六四爻辞；10.《人间训》之“潜龙勿用”，见于乾卦初九爻辞，“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，见于乾卦九三爻辞；11.《泰族训》之“鸣鹤在阴，其子和之”，见于中孚卦九二爻辞；12.《泰族训》之“丰其屋，蔀其家，窥共户，门闾无人”，见于丰卦上六爻辞。13.《人间训》之“孔子读《易》，至《损》、《益》”一段文字，不见传本《周易》经传，马王堆出土的帛书《易传》《要》篇中有大义略同的文字：“孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而莫（叹）。戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不察也，吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也。产之室也，故曰益。授（损）者，秋以授冬之时也，万物之所衰也，长口〔之〕所至也，故曰产。道穷焉而产，道口焉。益之始也吉，亢冬也凶；损之始凶，亢冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此胃（谓）易道。故易有天道焉，而不可以日月生辰称也，故为之以阴阳；又地道焉，不可以水火金土木尽称也。故律之以柔刚；又人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；又四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备其请（情）者也。故胃之易又（有）君道焉，五官六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不〔止〕百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以辩（辞）令，不可求以志善。能者由一求之，所胃得一而君（群）毕者也，此之胃也。损益之道，足以观得失矣。”①



① 廖名春：《帛书要释文》，朱伯崑主编《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第26～29页；《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社2002年版，第161页。

结合《淮南子》引用传本《周易》经传文字的上下文义来看，我们可以肯定，这种引用都是用来讲义理的。虽然《淮南子》引《易》诸篇讲的有道家的思想理论，也有儒家的思想理论，但都是以《周易》经传来印证的一种义理，这是没问题的。虽然如《泰族训》引“鸣鹤在阴，其子和之”一条之后讲到“逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乘”，但显然讲的只是天人感应的思想，与《周易》的具体象数问题和占筮技术无关，篇中引《易》是借《易》讲“圣人者怀天心，声然能动化天下”的思想。《人间训》所引与帛书《要》篇文字相关的一段文字，其主题十分明确，是讲损益之道乃祸福之门，这显然讲的也是义理。而且，《人间训》的这段文字正可以帮助我们理解《要》篇论损益之道的主旨。《人间训》讲“益损者，其王者之事与”与《要》篇讲“损益之道，足以观天地之变而君者之事已”、“故谓之易有君道焉”，两者都强调了损益之道的政治意义。《人间训》讲益损之道是“祸福之门”，《要》篇讲“损益之道，足以观得失矣”，两者文字略异，反映孔子讲话的立意一致，都是讲损益之道的重要。这里并不涉及什么具体的占筮技术问题。《要》篇说“故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知其凶，顺于天地之心，此胃易道”。很明显，这种说法所称之“易道”、“顺于天地之心”讲的都是明白损益之道的这种义理，则可以不卜不筮而知吉凶。总之，从《淮南子》诸篇引《易》的文字中我们看不出什么具体与《周易》象数学有关系的东西，更看不出有以讲阴阳灾异为内容的《周易》“古义”。

《淮南子》中评论《易》之学的文字有两处。

1.《泰族训》：故《易》之失也，卦；《书》之失也，敷；乐之失也，淫；《诗》之失也，辟；礼之失也，责；《春秋》之失也，刺。天地之道，极则反，盈则损。五色虽朗，有时而渝；茂木丰草，有时而落；物有隆杀，不得自若。故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也。圣人





天覆地载，日月照，阴阳调，四时化，万物不同，无故无新，无疏无亲，故能法天。天不一时，地不一利，人不一事，是以绪业不得不多端，趋行不得不殊方。五行异气而皆适调，六艺异科而同道。温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，礼之为也；宽裕简易者，乐之化也；刺几辨义者，《春秋》之靡也。故《易》之失，鬼；乐之失，淫；《诗》之失，愚；《书》之失，拘；礼之失，伎；《春秋》之失，訾。六者圣人兼用而财制之。失本则乱，得本则治。其美在和，其失在权。

2.《要略》：其言有小有巨，有微有粗，指奏卷异，各有为语。今专言道，则无不在焉，然而能得本知末者，其唯圣人也。今学者无圣人之才，而不为详说，则终身颠顿乎混溟之中，而不知觉寤乎昭明之求矣。今《易》之《乾》、《坤》足以穷道通义也，八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏羲为之六十四变，周室增以六爻，原测淑清之道，而擯逐万物之祖也。

据《淮南子·要略训》所述，《泰族训》一篇所言：“上明三光，下和水土，经古今之道，治伦理之序，总万方之指，而归之一本，以经纬治道，纪纲王事，乃原心术”，其主题是讲“德形于内，治之大本”的。其中之所以谈到六经，因为六经之教是圣人用以端正人的心术，以解决“德形于内”的问题的。这一点我们结合郭店简《性自命出》篇关于六经之教的论述看，是很清楚的。从这种论述来看，对作为六经之一的《易》，《淮南子》也完全是从取其德义的角度来讲的，看不出有什么讲阴阳灾变的《周易》“古义”的遗意。从其“《易》之失也，卦”与“《易》之失，鬼”的说法，可以看出作者是不推崇占筮易学的。《要略训》的说法，是举例论证《淮南子》各篇对道“详说”的必要。其中说到《易》之“穷道通义”和“识吉凶、知祸福”的两种功用，也看不出与《周易》“古义”的联系。

归结起来，《淮南子》诸篇引《易》文字凡十三处，论《易》文字凡



两处，皆有取于德义或者说《易》之义理，其受孔子易学影响的痕迹是明显的。我们从中看不出任何能说明孔子易学之前曾存在一种以讲阴阳灾异为内容的《周易》“古义”的证据。不仅如此，这些引《易》论《易》的文字甚至也没有提供超过传本《易传》的有关象数学或占筮技术的信息。也就是说，我们可以说孔子易学或者说儒家《易传》之前的易学主要是用于占筮的易学，但我们没有理由断定那种占筮易学就是象汉人卦气说那样的东西。卦气说在《淮南子》这样汉初的东西中尚不能找到它已经形成的明证，亦可见其形成不会很早。故清代经学史家皮锡瑞云“战国诸子及以汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变。至孟京出而说始异”，“首改师法，不出田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京”。<sup>①</sup> 这个说法是大体正确的。另外，还有一个问题值得注意。《淮南子》诸篇引《周易》经文的文字，与传本《周易》经文只字不差；引《序卦传》文一处，文字有微略不同；另有引《易》文字一段，内容与帛书《要》篇有关内容大义相近，而文字差异很大。这说明，《周易》经文写定最早，传本《周易》经文已是当时通行定本，故《淮南子》引文与今传本无异；传本《易传》亦已基本写定，故《淮南子》引文已与今本基本一致；而如帛书易传《要》篇等说《易》的文字至汉初似尚有数种内容差别很大的写本，或者说在汉初尚无一个广泛流行的写定本，故《淮南子》作者所引的这种东西与今日我们所见帛书《要》篇的文字有较大差异，可见帛书易传之失传不是偶然的。

<sup>①</sup> 涵芬楼影印本《经学通论》卷一，第20页。





#### 四、史书所见之汉易卦气学

卦气学始于西汉之孟喜、京房，在两汉曾盛极一时，魏晋以后，迅速衰落，“宋元以来，汉学日就灭亡”，人们“几不知卦气为何物矣”。<sup>①</sup>清人惠栋曾对卦气学做过大量考证整理工作，但此后一直缺少对这种学问系统的理论认识。近年有学者提出了这种学问出自先秦，代表了“中华文化精妙底蕴”<sup>②</sup>的观点。这里就史书中所见与卦气学相关的记载，来讨论一下卦气概念的基本含义、卦气的占验方法及其依赖的理论原理，以及这种学问的来源和社会意义。

卦气一词始见于《汉书》。《汉书·谷永传》记永言曰：“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承顺天地，博爱仁恕，恩及行苇，籍税取民不过常法，宫室车服不逾制度，事节财足，黎庶和睦，则卦气理效，五征时序，百姓寿考，庶草繁滋，符瑞并降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离遯骨肉，群小用事，峻刑极赋，百姓愁怨，则卦气悖乱，咎征著邮，上天震怒，灾异屡降，日月薄食，五星失行，山崩川溃，水涌泉出，妖孽并见，彗星耀光，饥谨荐臻，百姓短折，万物灭伤，终不改寤，恶洽变备，不复谴告，更命有德。《诗》云‘乃眷四顾，此惟予宅。’”谷永是西汉著名的京氏易专家，他所讲的这段话，提到了卦气这一概念，实际也讲到了卦气学的原理，对于理解汉人的卦气学有重要意义。



① 惠栋：《易汉学》，《清经解续编》（一），上海书店1998年版，第781页。

② 刘大钧：《卦气溯源》，《中国社会科学》2000年第5期。

卦气的基本含义是什么？从谷永的说法来看，“卦气理效”与“卦气悖乱”最直接的表现就是“五征时序”或“咎征著邮”。什么是“五征时序”、“咎征著邮”？《史记·宋微子世家》记箕子所述洪范九畴中讲到：“庶征：曰雨，曰阳，曰暘，曰寒，曰风。曰时五者来备，各以其序，庶草繁庠。一极备，凶；一极无，凶。曰休征：曰肃，时雨若；曰治，时暘若；曰知，时奥若，曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，常雨若；曰僭，常暘若；曰舒，常奥若；曰怨，常寒若；曰雾，常风若。”据此，所谓“征”是指雨、暘、温、寒、风五种自然现象的情况说的。《史记三家注》引孔安国语曰：“雨以润物，阳以乾物，暖以长物，寒以成物，风以动物。五者各以时，所以为众验”，“一者备极，过甚则凶；一者无，不至则凶。谓其不时失叙之谓也。”休征与咎征的区别，主要在雨暘温寒风是否各以其时而至，包括是否有五者过极或不至造成的自然灾害。节令不失常，也就是卦气理效；节令失常，也就是卦气悖乱。为什么节令是否失常称为卦气理效或卦气悖乱？汉人所谓卦气，是以易卦与二十四气相配，故称卦气。清人惠栋于《易汉学》记：“《易纬·稽览图》曰：甲子卦气起中孚，六日八十分日之七。郑康成注云：六以候也。八十分为一日，日之七者，一卦六日七分也。《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑，四正之卦，卦有六爻，爻主一气（共主二十四气），余六十卦，卦六日七分八十分日之七，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”<sup>①</sup> 这就是汉易卦气的“六日七分”说。按此说，坎、震、离、兑为北、东、南、西四正卦，分别与冬、春、夏、秋四时相配，从易图上看，四正卦分别与冬至、春分、夏至、秋分相对，居二至二分之一之中；此四卦卦各六爻，计二十四爻，由坎卦初六起，依次与二十四气相配，此即“爻主一气”；其余六十卦，

① 惠栋：《易汉学》，《清经解续编》（一），上海书店1998年版，第781页。





由处冬至的中孚卦起,即“甲子卦气起中孚”,至大雪与冬至间的颐卦止,六十卦依次分别代表“六日七分八十分日之七”,计三百六十五日四分之一日,正是一年的时间。由此看来,其实所谓卦气理效或卦气悖乱,就其实质而言,实际说的就是节气正不正。比如说《汉书·五行志》中讲的,到了该陨霜杀草时不陨霜杀草,不到陨霜杀草时而陨霜杀草,这就是节气不正。因为卦与气相配,卦代表节气,故节气正叫卦气理效,反之叫卦气悖乱。也就是说,其实卦气就是节气。既然如此,节气为什么要配上易卦?这是占算的需要,这不是历法的需要。二十四气体系并不依赖于六十四卦系统而存在,将易卦附著到二十四气体系上是为了占验,故惠栋云:“汉儒皆以卦气为占验”。<sup>①</sup>

用卦气如何占验?《汉书·五行志》载:“定公元年‘十月,陨霜杀菽。’刘向以为,周十月,今八月也。消卦为《观》,阴气未至君位而杀,诛罚不由君出,在臣下之象也。是时,季氏逐昭公,公死于外,定公得立,故天见灾以视公也。”这是一个典型的以卦气解说《左传》所记灾异的例子。惠栋《易汉学》在“六十卦用事之月”一目下曾引用并注释《汉志》这节文字:“《汉书·五行志》曰:定公元年十月,陨霜杀菽。刘向以为周十月,今八月也。于(一作消)卦为观,阴气未至君位而杀(剥则至君位矣),诛罚不由君出,在臣下之象也。”<sup>②</sup>也就是说,按节气,“八月中”秋分,正常的物候是“蛰虫培户”,“九月中”霜降,“草木黄落”。按卦气说,十二消息卦之泰、大壮、夬、配春,乾、姤、遁配夏,否、观、剥配秋,坤、复、临、配冬<sup>③</sup>。此十二消息卦与十二月相配,故亦称十二月卦。如此,观当秋八月,剥当秋九月。按京房卦气说,将十二消息卦称为“十二辟卦”,辟卦



① 惠栋:《易汉学》,《清经解续编》(一),上海书店1998年版,第781页。

② 惠栋:《易汉学》,第785页。

③ 惠栋:《易汉学》,第782页。



即君卦。此十二卦以外诸卦称为杂卦，为臣下。据此，节气未至九月中霜降，即未至剥卦用事之时，八月观为君卦用事却出现了九月君卦剥卦用事的才应有的“陨霜杀菽”，这说明作为八月用事的君卦观卦没有起到用事的作用，故刘向云“诛罚不由君出，在臣下之象也。”这就是由“十月陨霜杀菽”节气不正的征候，据卦气学解读出“诛罚不由君出，在臣下之象”，再具体落实到季氏专权而逐昭公，公死于外，定公得立的人事，即天示灾以谴告的原因。

《汉书·眭两夏侯京翼李传》记京房建昭二年二月向元帝上封事言：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息……乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰间，必有欲隔绝臣，令不得乘传奏事者。”又复上封事曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气，然少阴并力乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。”惠栋说：“京房上封事曰‘乃辛巳蒙气复乘卦，太阳侵色’。张晏注曰：‘晋卦解卦也；太阳侵色，谓大壮也。’案大壮辟卦也，乾九四用事，故云太阳，晋解杂卦也，皆主二月。晋九卿也，解三公也，皆杂卦。太阳侵色，杂卦干消息也。”<sup>①</sup> 这是说，京房此言在二月，大壮为二月卦，乃辟卦。“少阴倍力乘消息”、“蒙气复乘卦，太阳侵色”、“杂卦之党并力干消息”，都是象征“大夫覆阳而上意疑也”。当时，京房劝元帝实行考功课吏制度，以贤举能，元帝欲行房所议，结果遭到众臣反对。元帝使京房去地方试行考功。房于途中及至陕后，虑及帝信群臣之言而使自己失去信任，乃有上引二上封事。由京氏所言可见，这种占法根据某卦值日用事和当时的天气情况，即可直接取象讲朝廷人事，不必分策布筮。京房本传又云：房“治《易》，事梁人焦延寿。延寿字贛”，“其说长于

① 惠栋：《易汉学》，第783页。



灾变,分六十四卦,更置日用事,以风雨寒温为候,各有占验。房用之尤精。”

由上述《汉书》所记以卦气占验之实例来看,这种占法与先秦易占不同。据先秦儒家《易传》所记筮法及《左传》所见筮例,我们知道先秦人占筮一般都是临事而占,即以占筮决疑。其具体方法是通过揲筮成卦,即通过用四十九根筮草进行“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”的演算,“四营而成易,十有八变而成卦”,<sup>①</sup>这就是“极数定象”,然后根据一定的“易例”,来解读卦爻象的含义,确定占问之事的吉凶悔吝等。也就是说,这种占法依靠的是筮数与卦爻象。卦气的占法与先秦传统易占方法不同,它不是临事而占,有疑而问,而是直接由天气或不正常的自然现象即所谓灾异为起点,来解读灾异或某种天气现象的人事原因。所以,它不必通过筮数运算来求得卦象,即直接以灾异和天气为象。显然,汉易卦气这种专讲灾异的特征及以风雨温寒为候的占验方法,不是源自先秦易学而是来自洪范庶征。

汉易卦气占法的理论原理是什么?汉易卦气占法所依赖的理论原理,与所谓洪范“五事”是密不可分的。《史记》记箕子所述洪范九畴,“一曰五行,二曰五事”。<sup>②</sup>洪范庶征与“五事”相关。《汉书·五行志》云:“经曰:羞用五事;一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作艾,明作哲,聪作谋,睿作圣。休征:曰肃,时雨若;艾,时阳若;哲,时奥若;谋,时寒若;圣,时风若。咎征:曰狂,恒雨若;舒,恒奥若;急,恒寒若;雾,恒风若。传曰:貌之不恭,是谓不肃,厥咎狂,厥罚恒雨,厥恶极。”这是说,因统治者的貌、言、视、听、思五事的好坏,会随之出现相应的五类休征和五类咎征。人的五事,为什么会影



① 《周易·系辞传上》,《十三经注疏》卷七,第80页。

② 《史记·宋微子世家》。

响雨暘温寒风?《五行志》云:“貌之不恭,是谓不肃。肃,敬也,内曰恭,外曰敬。人君行己,体貌不恭,怠慢骄蹇,则不能敬万事,失在狂易,故其咎狂。上慢下暴,则阴气胜,故其罚常雨也。水伤百谷,衣食不足,则奸轨并作,故其恶极。”这是说,人君体貌不恭,怠慢骄蹇,会导致“阴气胜”,所以上天的惩罚表现为多雨,造成水灾。《五行志》又云:“传曰:弃法律,逐功臣,杀太子,以妾为妻,则火不上炎。说曰:火南方扬光辉为明者也。其于王者,南面向明而治。《书》云:‘知人则哲,能官人’。故尧舜举群贤而命之朝,远四佞而放诸野。孔子曰:‘浸润之谮,肤受之诉而不行焉,可谓明矣。’贤佞分别,官人有序,帅由旧章,敬重功勋,殊别适庶,如此则火得其性矣。若乃信道不笃,或耀虚伪,谗夫昌,邪胜正,则火失其性矣。自上而降,及滥火妄起。灾宗庙,烧宫馆,虽兴师众弗能救也,是为火不上炎。”这种说法认为人君失去明哲,不能亲贤任能,则会影响到五行,使火失其性,发生火灾。这是将五行与人联系起来讲灾异。《五行志》又云:“文公十三年,‘大室屋坏’。近金沴木,木动也。”“景帝三年十二月,吴二城门自倾,大船自覆。刘向以为,近金沴木,木动也。”由《汉志》所记来看,洪范庶征占验方法的理论支柱是天人感应和阴阳五行消长生克学说。简单地说,君主在五事上出了问题,上天就会不满,上天的不满不是由谁直接讲出来,而是降灾异以示告谴。这种学问的用途,就在于当灾异出现时,通过阴阳五行之学来解读破译上天所谴何事,即灾异应在君主的哪些具体德行过失上。天人感应以万能的上帝存在为前提,这不需要再讲什么道理。阴阳五行的消长生克,为什么会受到人的影响?君主之貌的不恭怎么就会影响到阴阳的平衡,造成“阴气胜,厥罚常雨”,怎么就会造成“火失其性”?这是由五行学说的理论规定的,即按五行的模式,把人的德行善恶各分为五类,再按五行模式将天气节令之时与不时各分为五类,并认为两者之间有属性对应相同





的关系,故人的德行可以影响雨暘温寒风,这是阴阳五行家的认识逻辑。显然,这完全是没有内在联系为根据的形式规定,与天人感应同样都是虚假荒诞的理论。

京房是以易讲灾异的专家,《五行志》讲洪范庶征时大量引用京氏《易传》的说法,可见京氏《易传》讲灾异也是采用五行之学原理的。《五行志》所记解说洪范“五事”的传文曰:“貌之不恭,是谓不肃,厥咎狂,厥罚恒雨,厥恶极。时则有服妖,时则有龟孽,时则有鸡祸,时则有下体生上之痾,时则有青眚青祥。唯金沴木。”解说传文的“说”文讲中讲到:“木色青,故有青眚青祥。凡貌伤者病木气,木气病则金沴之,冲气相通也。于《易》,震在东方,为春为木也;兑在西方,为秋为金也;离在南方,为夏为火也;坎在北方,为冬为水也。春与秋,日夜分,寒暑平,是以金木之气易以相变也,故貌伤则致秋阴常雨,言伤则春阳常旱也。至于冬夏,日夜相反,寒暑殊绝,水火之气不得相并,故视伤常奥,听伤常寒者,其气然也。……刘歆貌传曰:有鳞虫之孽,羊祸,鼻痾。说以为天文东方辰为龙星,故为鳞虫;于《易》,‘兑’为羊,木为金所病,故致羊祸,与常雨同应。”这段解说文字中“刘歆貌传曰”以上的说法,是夏侯始昌与刘向的观点,刘歆的观点与之略有不同,《志》文兼记之并有评论。其实这种学说本身就是杂乱不堪,牵强附会,漏洞百出的,各家解说任意性都很大,故说法各异,亦无所谓对错之分。大体上说,汉儒通过《周易》卦之取象及将五行配以八卦方位,这样将易象、五行、岁时节令联系起来,混杂并用,于是,“羊祸”之类便与“常雨同应”了。也就是说,《五行志》经常引京房之类易家之言以证其说,说明了五行学说与易之阴阳学说的结合,易家亦采用五行生克原理入易,其占验原理相通,故两者可以互相印证。《后汉书·苏竟杨厚列传》记:“今年比卦部岁,坤主立冬,坎主冬至,水性灭火,南方之兵受岁祸也。”这种说法正是用易卦、岁时与五行生克结合来



占算的。

《谷永传》中永已讲到“垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓”，讲“时世有中季，天道有盛衰。陛下承八世之功业，当阳数之标季，涉三七之节纪，遭无妄之卦运，直百六之灾厄”，实际已在用五行推运讲汉祚将终。至《易纬》则将卦气与五行推运结合起来，讲改朝换代问题。《是类谋》曰：“孔子演曰：天子亡征九，圣人起有八符，运之以斗，税之以昂，五七布舒，河出录图，洛受变书。征王亡，一曰震气不效，苍帝之世，周晚之名，曾之候在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙吝出，彗守大辰东方之度，天下亡。二曰离气不效，赤帝世，属轶之名，曾之候在坎，女讹诬，虹霓数兴，石飞山崩，天拔刀，蛇马怪出，天下甚危。三曰坤气不效，黄帝世，次迟之名，曾之候在艮，名水赤，大鱼出，斗拨纪，天下亡。四曰兑气不效，白帝世，讨吾之名，曾之候在震，暎气错，昼昏地裂，大霆横作，天下亡。五曰坎气不效，黑帝世，胡谁之名，曾之候在离，五角禽出，山崩日既，为天下亡。六曰巽气不效，霸世之主，名筮喜，曾之效在乾，大水，名川移，霸者亡。七曰艮气不效，假驱之世，若檐柔之比，曾之以候在坤，长人出，星亡殒石，怪辞之主亡。八曰乾气不效，天下耀空，将元君，州每天，雌擅权，国失雄，陪孽领威，君若赘流……”<sup>①</sup>“《易纬》以卦气说为基础，钩划出帝王、圣人受命的图式。如它以十二辟卦及震巽坎离兑‘六子’来表示在三万一千九百二十年中，帝王圣人受命易姓四十二。《乾凿度》云：‘三万一千九百二十岁，录图受命易姓三[四]十二，纪[纯]德有七，其三法天，其四法地，[五]王有三十五半圣人君子。消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。’《稽览图》列帝王受命易姓表：复：一、十三、二十五。临：二、十四、二十六。泰：

<sup>①</sup> 《四库全书》卷 53，第 905～907 页。





三、十五、二十七。大壮：三、十六、二十八……”<sup>①</sup>按，从传世《周易》经传及先秦文献来看，《易纬》这种大手笔的制作所依据的肯定不是先秦易学的理论原理而是战国后期至秦汉兴起的五行运数学说。也就是说，五行生克及由此原理演化出的五行运数，已经成为卦气学说占验灾异乃至解释朝代更替、社会政治治乱兴衰的理论支柱。

卦气学说包含的理论原理与先秦儒家《易传》所阐释的《周易》的理论原理有何不同？《周易》的筮法当然也不是科学的，但先秦儒家《易传》对《周易》占筮原理的阐释则表达了宝贵的思想。《系辞传》曰：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之之说。”“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟议以成其变化。”“子曰：夫《易》何为也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。”<sup>②</sup>就这些说法来看，先秦孔子一系的儒家易学强调《周易》六十四卦之卦爻象系统是对天道自然变化及复杂纷繁的人事关系的模拟，其判断吉凶的义理根源于天道和人道的法则。易道的特征是变动不居，不可为典要。《说卦传》讲圣人作《易》之旨在于使人“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，<sup>③</sup>实际是说易学以达到人的主观与客观必然相统一为最高境界。由此看来，卦气学的理论原理与先秦儒家《易



① 林忠军：《象数易学发展史》第一卷，齐鲁书社1994年版，第131页。

② 《十三经注疏》卷七，第77页、79页、81页，卷八，第89页。

③ 《十三经注疏》卷九，第93页。



传》所阐释的易学理论原理有本质性的差别。这种差别是：一、先秦儒家认为，《周易》断判吉凶的卦爻象，是对自然与人类社会现象的模拟，其吉凶之理体现着自然变化和社会生活的法则。卦气学利用灾异为象来讲人事吉凶，其吉凶之理是天人感应与五行生克，这种吉凶之理是虚妄的。二、先秦儒家以《周易》的吉凶之理教人提高自身的德智修养，认识真实的天道和人道法则，从而达到认识必然的境界，使自身更加完美，并辅相天地之宜，开务成物。正确回答了人如何修养德智和为何修养德智的问题。卦气学则采取了用上帝来威胁人，使之不敢为恶的消极拙劣的作法，这种作法无益于人的德智修养水平的真正提高，因为它没有正确回答人为什么要修养德智和如何修养德智的问题。从根本上说，无益于健康的社会意识形态的确立，不利于社会发展进步。三、辩证法是《周易》哲学的本质和精髓，是《周易》之学中蕴含的最宝贵的思想。《系辞传》所讲的“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，这是一种正确的认识方法。汉易卦气学所赖以支撑的五行模式，就是“典要”，把自然变化乃至把社会政治的兴衰更替都用这种公式事先固定下来，这不仅在理论上是十分荒诞可笑的，其社会政治影响更是十分危险的。

关于汉易卦气学的来源问题，《汉书·儒林传》上有这样相关的记载：自孔子授易，六传至田何。汉兴，田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙，田王孙授施雠、孟喜、梁丘贺，于是形成了施、孟、梁三家易学。“孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出自孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙授《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：‘田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事？’……喜授同郡白光少



子，沛翟牧子兄，皆为博士。由是有翟、孟、白之学。”“京房受《易》梁人焦贲延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说。以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大宜略同，唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说，诿之孟氏，不相与同。”《汉书》的这些记载，言之凿凿。作为西汉卦气学的开创性人物或最有代表性人物的孟喜、京房之学，并非来自孔子传授系统的易学，而是来自《易家候阴阳灾变书》和焦延寿独得隐士之学，这是明确的。从史书所记来看孟京的卦气之学都是讲阴阳灾变的，与“洪范庶征”有密切关系。所谓洪范庶征，始见于《尚书·洪范》是周初箕子为武王所述洪范九畴之一。《洪范》曰：“八，庶征：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰风。曰时五者来备，各以其叙，庶草蕃庀。一极备，凶。一极无，凶。曰休征：曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若，曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。”其文字与司马迁于《宋微子世家》所引述略有差异，大义完全相同。《洪范》中关于“庶征”的说法是否已经包含了天人感应思想？有前辈学者说：“汉时经师都用天人相感来解释庶征。例如《尚书大传·五行传》说：‘貌之不恭是谓不肃，厥罚恒雨。’之类即是。其误在释若为顺。曾运乾《尚书正读》说：‘若，譬况之词，位于句末，如《易·离卦》出涕沱若，戚嗟若，言出涕若沱，戚若嗟也。《诗·氓》桑之未落，其叶沃若，言其叶若沃也。本文曰肃时雨若，犹《孟子》言若时雨降也。’曾氏之说，最为得实，是破旧说之谬。实际上《洪范》‘庶征’是说肃、乂、哲、谋、圣五者是休征，狂、僭、豫、急、蒙五者是咎征。五休征若时雨、时暘、时燠、时寒、时风。五咎征若恒雨、恒暘、恒燠、恒寒、恒风。所谓‘时’，就是‘五者来备，各以其叙’。所谓‘恒’，就是‘一极备，一





极无’。哪里有什么天人感应之事？”<sup>①</sup> 这种说法我看还是不妥。第一，《洪范》篇云：“二，五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。”也就是说，肃、乂、哲、谋、圣，属于洪范九畴之二“五事”的内容。五事，是指貌、言、视、听、思，恭、从、明、聪、睿是对统治者的貌、言、视、听、思提出的要求，肃、乂、哲、谋、圣是说由恭、从、明、聪、睿可以进而达到的修养境界。“庶征”是检验判断统治者“五事”做得如何的根据，即是统治者“五事”做得如何的表征。“曰休征：曰肃，时雨若”的“时雨若，是说雨按时叙即正常的节气发生，这是统治者做到了“肃”的休征；“曰咎征：曰狂，恒雨若”，这是说统治者的“貌”不能恭肃而反狂，于是就有雨水失时过量的咎征。倘依前辈学者所释，以为肃、乂、哲、谋、圣等即是所谓征，则庶征也成了单纯讲统治者道德的问题，又何必单列一畴，与“五事”内容重复，这一畴就失去了独立存在的意义。第二，所谓“庶征”、“休征”、“咎征”之征，从语言文字的意义上看，是指事物可见之外在表征、迹象，相对于造成这些表征迹象的事物或者说原因而称之为征，征是明显可见的，是外在的。如果说哲、谋、圣是征，就不恰当，哲、谋、圣之类应是一种内在的东西。而且，如果说哲、谋、圣之类是征，那么与之相应的造成这种征的又是什么？显然，说哲、谋、圣之类就是征，是不妥当的，文义也是不明确的。第三，《洪范》篇中讲庶征的文字于雨暘燠寒风之下讲到“五者备来，各以其叙，草木蕃庑”，其中“草木蕃庑”四字省略不得，它可以明确说明“时雨若”等说法不是说肃、乂、哲、谋、圣犹如时雨、时暘等，而是说雨、暘、等各以其叙的样子。显然，对草木直接发生这种作用的只能是雨、暘、之类，所以“曰肃，时雨若”，肯定不是说“肃”像时雨一

<sup>①</sup> 金景芳：《中国奴隶社会诞生和上升时期的思想》，《金景芳古史论集》，吉林大学出版社 1991 年版，第 285～286 页。





样,而是说统治者做到了肃,乃有时雨发生。由此看来,汉人天人感应的思想渊源早在商周时代就已经存在了。当然,就《洪范》本文来看,所谓庶征之五休征与五咎征,还不是后世的占筮术,更与《周易》无关,只是认为这些“征”与“五事”有因果关系,即认为统治者的德行可以影响到气候,其中的天人感应思想是比较简单的,而汉儒则已将天人感应思想发展到了登峰造极的地步。洪范庶征西周以后被发展成怎样的学问,或者说它被数术化的细节,以及它如何与《周易》混合的细节,受传世文献的限制,已难言其详了。就所见文献来判断,洪范庶征之学被数术化,当发生于战国后期之后,其与《周易》的混合,则当在秦汉之间或汉初。清代经学史家皮锡瑞云:“战国诸子以及汉初诸儒言《易》,亦皆切人事而不主阴阳灾变,至孟、京出而说始异”,“首改师法,不出于田何、杨叔、丁将军,始于孟而成于京。”<sup>①</sup>清人唐晏评论京房之学说:“《易》之有京氏,犹《诗》之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》,后遂纯以占验说《易》。故东汉一代,《京易》大行,以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者,多方术之士。至此《易》道且为别传矣。”<sup>②</sup>船山先生曾言:“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾,故六经唯《易》有全书,后学之幸也。然而易之乱也,自此始。孔子之前,文、周有作,而夏商《连山》、《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》之繇辞,多因事附会,而不足以垂大义,而使人惧以终始。孔子赞定之,以明吉凶之一因于得失,事物之一本于性命,则就揲策占象之中而冒天下之道。乃秦既夷于卜筮之家,儒者不敢讲习,技术之士又各以其意拟议,而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教,而秦以来,杂占之说纷纭而相乱,故襄楷、郎郤、京房、郑玄、虞翻之流,一以象旁搜曲引,而不要诸理。王弼氏知其陋也,尽弃其说,



① 皮锡瑞:《经学通论·易》卷一,第20页,癸亥季春涵楼影印本。

② 唐晏:《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第44页。

一以道为断，盖庶几于三圣之意。”<sup>①</sup> 这些说法实际都指出了以卦气学为代表的汉易象数学是秦以来流行起来的杂占术在汉初与《周易》混合的产物，其主要内容是讲阴阳灾变，已失去孔子易学寓哲理于揲策占象之中的赞易之旨，其特征是旁搜曲引、穿凿附会，是一种粗陋的学问。

将以上对史书中所见卦气学的论述归结一下，我想可以说明如下一些问题。1. 卦气这个概念是由西汉人提出的，基本含义是《周易》六十四卦与历法二十四节气的结合。卦气之气的基本含义是特指历法的二十四气之气，这是明确的。据传世文献来看，二十四气的确定，不会早于秦汉之间，<sup>②</sup> 故所谓先秦已有卦气说的种种说法实际都是没根据的，或者说，用卦气这个概念去指称先秦易学中一般地讲阴阳二气消长运行的思想是不恰当的。2. 卦气学以易卦置日用事，以风雨温寒为占的方法，与先秦儒家《易传》及先秦文献所见之筮法不同，这也说明卦气学并不是先秦已有的东西。从史书所记来看，这种学问与洪范庶征之学关系密切，当是战国后期流行起来的以阴阳五行之学为基础的杂占术在秦汉间与《周易》结合的产物。3. 卦气学是以天人感应和五行生克及五行运数为理论支撑，以历法和易卦相结合为技术手段的占筮体系。这种体系的宗旨并不是讲历法的；这种学术的理论本质已不是先秦儒家易学所讲的阴阳对立统一的辩法思想。4. 卦气学中以五行运数之命定论为理论根据而产生的帝王易姓受命时间表，实质与天人感应论强调统治者道德的思想也是有矛盾的，因为这里对政治兴衰起决定作用的已不是人的德行，而是五行运数循环的命定，一切都不过是在演义着这种前定的公式。5. 先秦儒家易学的理论本

① 王夫之：《船山遗书》卷一，北京出版社1999年版，第210页。

② 梁韦弦：《礼记月令、吕氏春秋十二月纪及周髀算经所记之节气》，《古籍整理研究》2001年第5期。



质,使《周易》之学开始摆脱了史巫之术,成为有益于社会人生的学问。汉易卦气学的理论劣根,使之产生了《易纬》这类十分危险的东西。事实上这种学问并不能真正起到约束统治者道德的作用,反倒给人们的精神生活和社会政治生活带来了明显的消极影响。所以,这种学问至魏晋被王弼打倒,一蹶不振,这不是偶然的。直言不讳地讲,我认为汉易卦气这类学问,驰骋穿凿,荒诞诡譎,应属传统文化中的糟粕。



下  
編

易  
學  
論





## 第六章 论《易传》的思想

### 一、《周易》的“人道”观

我这里所谓《周易》之“人道”观,即指渊于《周易》经文所包含的社会思想、由《易传》明确揭示而形成的中国古人关于人类生存发展法则的认识。这一“人道”观用《易传》的说法来表述就是“立人之道曰仁与义”,即以仁与义为维持人类自身正常地生存与发展的必由法则。我认为:这一“人道”观是于中国古代社会大体取得人们共识的“人道”观或者说体现了中国古人关于人类生存发展法则的主导认识,对中国古代社会历史曾发生深远切实的影响,它直接或间接地对中华民族历史上灿烂的精神文明与物质文明的形成都起到十分重要的作用;并且认为,这一“人道”观的精神实质是符合人类社会发展实际的,具有普遍的价值,对于维护今日的社会稳定与发展仍有重要的意义。

#### (一)《周易》人道观的形成

《周易》之人道观渊源于《周易》经文包含的社会思想,由《易传》揭示而明确。

《易经》的义例体系最初是由《易传》揭示发明出来的,我们所谓《周易》的“人道”观或者说《周易》关于人类社会生存与发展之法则的观点首先是由《易传》明白地揭示出来的。《系辞传》曰:





“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”《说卦传》云：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”《易传》所谓天道、地道或者说天地之道，实际指的都是自然规律，人道指的就是人类社会生存必由之法则。《易传》的意思是说自然界与人类社会的存在与发展都是有规律的；阴阳消长、刚柔相推或者说物质世界对立统一的运动就是自然界存在与发展的必然法则；仁与义的对立统一相辅相成就是人类社会生存发展的必由之道，此亦即我们所谓《周易》之“人道”观。

《易传》所揭示这一“人道”观与《易经》有无联系？我看肯定是有。作为“立人之道”的仁与义的含义，下面我们还要详细讨论。简单地说，仁与义用今日的语言泛而言之，仁就是讲究相爱与团结，义就是讲究遵守纪律或者说对人要有一定的规范和制约。《易经》卦爻辞没有明确言及仁与义或者说没有明言以是否合于仁义为论断人事吉凶之依据，但以人能相互友善和遵守一定的社会规范为吉，反之则为凶的观念则肯定是有。《蒙》之初六曰“利用刑人”、《师》之初六曰“师出以律”、《蛊》之初六曰“干父之蛊”、《噬嗑》卦曰：“利用狱”，《比》之六三曰“比之匪人”，诸如此类不胜枚举之例，实皆义之事也，即实际都是以是否合义而论吉凶。又《比》卦曰：“吉”、《蒙》之九二曰“包蒙吉”、《小畜》之九五曰“有孚挛如，富以其邻”、《同人》卦曰“亨”、《谦》卦曰“亨”，诸如此类皆仁之事也，即都是以相互友善为吉亨之道的。也就是说，《周易》经文虽未明确提出仁与义的概念，然其论断吉凶之理中实已包含了以仁与义为正确的人道原则的精神。《系辞上传》云：“‘鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之’。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎”。“‘同人，先号咷而后笑’。子曰：君子之道或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如



兰”。《系辞下传》云：“《易》曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’子曰：非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危；既辱且危，死期将至，妻其可得见邪。”“子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾无咎’，此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳凶’”。《易传》这些讲法或明言仁与义或未明言及仁与义，但究其所论实皆不离仁与义。善言相和、二人同心，仁也；居处得宜、惩恶扬善，义也。验之所涉及之卦爻，《易传》所论皆有根本。所以，我们说《易传》讲“立人之道曰仁与义”与《易经》肯定是有联系的。

## (二)《周易》人道观的思想内涵

《易传》讲“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，实正确地揭示出了自然界与人类社会生存发展的法则。

《易传》所谓“天道”、“地道”，实际都是指自然规律说的，《系辞传下》里就有“天地之道”的说法。《说卦传》所讲的阴阳与柔刚，实质也是一个意思。“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”，用今天的话来说讲的就是对立统一规律是宇宙的根本规律，实即认为自然界的运动乃是阴阳二气对立统一、消长变化之作用的体现。《易传》里又讲：“一阴一阳之谓道”、“刚柔相摩，八卦相荡；鼓之以雷霆，润之以风雷；日月运行，一寒一暑”、“刚柔相推而生变化”等等。这类说法实际都包含了上述关于自然规律的认识。这种认识在今天看来尽管是朴素的，但从本质上说是正确的，即肯定了世界是物质的，物质是运动的，这种运动根源于事物内部的矛盾性。

“立人之道曰仁与义”，讲的是人类社会的存在与发展规律问



题。《易传》对天地人三才之道都讲到了,但天地人三才之道并不是并列的。从根本上说,人也是自然的一部分,人道从属于天道或者说人道应效法天道,讲天道归根结底是为了明人道,但人道又不完全等同于天道,人道又有人道的特点。

孔子讲:“大哉,尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之”(《论语·泰伯》)。《尚书·尧典》说:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰;敬授人时”。“期三百六旬有六日,以闰月定四时成岁,允厘百工,庶绩咸熙”。孟子也讲:“《诗》曰:‘天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。’孔子曰:‘为此诗者,其知道乎!故有物必有则,民之秉彝也,故好是懿德’”(《孟子·告子上》)。这些说法实际讲的都是人道与天道一致的一面。人生活于天地之间,不能逆天道而行,必须顺应自然规律,所以要“则天”或者说按自然规律办事,这样才能生存。“懿德”,讲的是人的修养问题,属人道之事,法天“秉彝”是认识客观规律,使人之修养合于客观必然。这些都是人道法天道的问题,是体现人道从属天道或者说人道与天道一致性的一个方面。人道与天道的一致性,又体现于阴阳对立统一的关系同样存在于人类社会之中。换句话说,人与人之间既有同一性,又有矛盾性。《易传》讲“立人之道曰仁与义”,实包含了这种认识。要理解这一点,就必须先搞清楚仁与义的含义。关于如何理解仁与义的含义,业师金景芳先生认为有这样两段文字是最重要的依据,一是《系辞传》所说的:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财、理财、正辞、禁民为非曰义”;一是《礼记·中庸》所说的:“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大”。<sup>①</sup> 据我的理解,《系辞传》这段文字的精神实质是在讲人类如何“生”的问题。“天

<sup>①</sup> 《孔子新传·序》,中国湖南出版社 1991 年版。





地之大德曰生”，讲的是自然功能，人类最基本的本能也是生。“圣人之大宝曰位”以下讲的就是人类如何生存发展的问题。这里提到了四个要素，即位、仁、财、义。位，实际讲的是社会政治生活，人类生存必以社会群体为依托，要有领导，有组织，不能如一盘散沙，故没政治不行；财，实际是经济生活，没有物质生活资料人类就无法生存，故不发展经济不行。仁与义，是解决社会政治生活问题与经济生活问题所依据的原则或者说基本的指导方针。仁的含义，据《中庸》的解说，以“亲亲为大”。“亲亲为大”，实包含了两层意思：一是说亲亲或者说基于血缘亲情的爱是仁最首要的意义；一是说仁又不限于亲亲，又包括了由亲亲推广出来的对于同类的爱。孔子认为为人应首重孝道，同时又以“博施于民而能济众”为仁之最高境界，正表明了仁的这两层含义。“何以守位曰仁”，实际是不合于仁的政治是行不通的。所谓合于仁的政治，用孟子的话来说，就是“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”的政治，用今天的话来说，也就是拿人当人对待的对人采取爱护方针的政治。据《中庸》“尊贤为大”的说法，义之含义也有两层：一是说义的首要含义是“尊贤”，这实际是讲要承认人与人之间差别，承认社会分工不同，承认人的贡献不同，承认由此形成的有关人与人关系的秩序；一是说义的要求又限于尊贤，如《易传》所说的“理财、正辞、禁民为非”也都是义。理财，是说合理地解决经济财务的问题；正辞，是说恰当地发布政令与进行宣传教育的问题；禁民为非，是以礼与法制止人破坏正常的社会生活。理、正、禁三者并举，都有对人进行规范和约束的意义。对人进行规范和约束，实际都是要“禁民为非”，故《易传》与《中庸》关于义的讲法，实质是个“禁民为非”的问题。尊贤也好，理财也好，正辞也好，概括起来说都是讲人们于社会政治生活与经济生活中必须受到一定规范的制约，这就是义。由仁与义的上述含义来看，《易传》讲“立人之道曰仁与义”，其



实已包含了对于对立统一规律存在于人类社会关系之中这一事实的肯定。因为人与人是同类,有同一的一面,所以处理人与人的关系要以仁为出发点,用今天的话来说,人与人之间必须讲究团结友爱,应相互帮助。因为人与人之间又存在矛盾和对立,所以要维持人类社会的正常发展又必须有一定的规范对人们加以制约。简单地说,以仁与义为人道,就是认为人类的社会生活既要讲团结又要讲纪律,不讲团结,家庭、民族、国家之间失去和睦,争斗不已,人们就无法正常生产生活;不讲纪律,侵害他人、危害群体的行为泛滥,人们也无法正常生产生活,讲纪律也是为了维护团结和秩序。所以,仁与义两者的关系既对立又统一,相反相成,都反映了解决人与人关系问题的实际需要。

《易传》看到人为天地所生,人道从属于天地之道,但同时也看到了人类社会与自然界的差别,看到人不同于其他自然物。《乾·文言》云:“夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”《泰卦》的《象传》云:“天地交泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”这些讲法实际都包含了人与自然之间有个主观与客观的关系问题。《乾·文言》讲人与天“合”,是说人应效法自然,人可能效法自然,但同时又说人与天“合”是“大人者”所能为,这就是说能否做到人与天“合”,这里面有一个人的主观能动性的问题。自然界按天道变化,如四时往来、昼夜更替等,是自然而然的,但人不同,人之所行未必皆合于客观规律,人对自然规律与社会规律都需要认识,“先天而天弗违,后天而奉天时”,是人认识了必然之后方能达到的境界。也就是说,自然物与自身运动的规律是一致的,人还不是。所以,《中庸》才讲“修身以道,修道以仁”。“修身”、“修道”,就是通过主观努力认识客观规律,使所行合于必然。另外,如《泰·象传》所讲的“财成”、“辅相”,实际上又肯定了人对自然的效法,包括人





类面对自身的命运,都不是消极的,人可以改造自然、改造社会,也可以在改造自然与改造社会的实践中改造自身。归结起来,实际上《易传》认为人道是对天道的模仿,虽然天道与人道都是客观存在的,但自然界的运动与天道是并行不悖的,而对人来说人与天道和人道则有个主客观的关系问题。《易传》反复向人们讲什么是天道、人道,强调天道人道之不可违,其意义也正在于向人们揭示自然规律与社会法则,告诉人要认识客观必然,按客观规律办事。

### (三)《周易》人道观的历史意义

由《易传》所揭示的“立人之道曰仁与义”之人道观的确立,对中华民族的发展史产生了深远的影响。

《周易》人道观的形成及其确立为中国古人关于人类社会生存发展法则的主导认识,都有一个过程,或者说中国古人关于人类生存发展之道的认识并不是一开始就大体一致的。要理解这一点就不能不说到先秦不同学派社会思想的分歧。

《易传》相传为孔子所作,或者说它反映的是孔子儒家学派的思想,我认为这种说法是可信的。<sup>①</sup>对《易传》为孔子所作这一自古相传的说法,汉唐诸儒并无疑议,自宋人始有异说,现在仍有人认为《易传》属老子思想系统。我看从《易传》所表述的哲学与社会思想之主要观点来看,可以肯定它是儒家的东西。就关于天道与人道关系问题的认识来看,虽儒道两家都讲人道法天道,但两者对天道及天道与人道之关系的具体理解实际是有重大差别的。老子讲“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》四十二章),“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子》二十五章)。也就是说,老子所说的道是先于世界而独立存在的规律,他认为无论是自然界



<sup>①</sup> 关于《易传》为孔子所作的问题,金景芳先生于《关于周易的作者问题》(见金景芳著《学易四种》,吉林文史出版社1987年版,第211页)一文中有可信的论证。

还是人类社会只有合于自然而然的本来状态才算是合于道,但事实上老子讲的这种脱离物质世界运动实际的道是不存在的。正因为老子将其主观臆造的这个道视为宇宙的根源,支配事物运动的法则,把道与具体的运动的物质割裂开来,才使他在观察人类社会时看不到人类物质文明与精神文明的发展变化正是道的体现,看不到人由原始朴素而有礼义文明的必然性,不是在社会发展变化中去认识道,而是用其所臆造的道来衡量人类社会。孔子与老子不同,孔子对于这个世界的认识就是从天开始的。《论语·阳货》说:“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”《序卦传》讲“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”《系辞传》讲:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,“生生之谓易”,“天地之大德曰生”,“一阴一阳之谓道”,“阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟之谓变,往来不穷谓之通”。也就是说,儒家在“天”、“天地”、“太极”之上再没有加上个什么,实际是以物质世界为宇宙万物之根源的;同时认为天道的特性是生,是运动,即以事物的矛盾变化发展之法则为普遍永恒的规律;认为道在一阴一阳的物质运动过程中进行,在“四时行焉,百物生焉”中呈现;由天地万物男女而至夫妇父子君臣等等文明社会人伦道德之出现,皆为道之必然。换句话说,《易传》是从人类社会生活发展变化的事实中去体认道的,以社会发展变化的事实为道之体现。正因《易传》与老子对道的理解不同,故老子认为人道效法天道即应放弃人为的社会生活原则仁与义,使社会归复原始自然状态,而《易传》则以仁与义为立人之道,为人类社会生活之必由法则,认为现存社会文明不可废。《易传》的这种观点,属于孔子思想系统,这是歪曲不了的事实。

《易传》反映的是孔子的思想,《易传》所提出的立人之道即仁





与义也就是儒家全部社会思想的核心,先秦儒家大师孔子、孟子及荀子,在一些具体问题上看法并非完全相同,但他们在以什么为人道这一根本问题上的认识则是完全一致的。孔、孟、荀都有人道效法天道的思想,都由此认为仁与义的人道原则与天道必然法则是相通一致的。孟子、荀子两人在性善性恶的问题上看起来势同水火,但实际上同样都认为仁与义的人道原则不可废,他们一个强调用教化启发人遵循仁义的自觉,一个强调用礼去约束人遵守仁义的必要,归宿点都在维护仁与义的人道原则。同样,在道德修养方法上孟子更强调内求一些,荀子则更强调外学一些,但他们所追求的理想人格实际都是以仁义为精神实质的。总之,儒家有关社会人生的理论虽有千条万绪,但用《易传》的一句话来概括,就是“立人之道曰仁与义”。

这个“立人之道”是儒家处于社会转折的重大历史时期,在总结以往的社会文明,继承《周易》所包含的社会思想的基础上提出来的。春秋战国时期是中国古代社会制度发生重大变革的时期,空前的社会动乱给人们提出了一系列问题,这不能不引起当时的思想家们的深思,并对这些问题做出回答,而人们对这些问题的回答,从根本上说,又都关涉到人类社会生活应遵循怎样的原则这个问题。面对当时的社会动乱,一些人(如道家)对已有的社会文明产生了怀疑和动摇,故主张返还原始时代,这实际是希望以人不受任何约束的原始自然的关系为人道;一些人(如法家)虽坚决主张社会要前进,但因有见于乱世所充分暴露的人与人之间的矛盾,只见人与人的对立,不见人与人的同一,不能全面、长远地看问题,故否定仁爱之类的社会生活原则,迷信战争与刑罚的力量,实际是片面地将强权和暴力视为处理人们关系的原则;一些人(如墨家)则因有见于人们之间的相互斗争之害,从主观愿望出发,不顾实际地试图将推行无差别的“兼爱”作为维护社会稳定发展的立人之道;





儒家则坚持以周代社会文明的精髓仁与义为立人之道。今天看来,各家所见应该说都不是绝对的正确或绝对的错误,各有所得,亦各有所失,其间具体的是非利害涉及到对许多复杂社会问题的理解,故不可简单地一概而论。但从大体上看,可以说道、法、墨三家的认识与主张片面性更大一些,道家主张返还原始,其中实包含了对现实人们所受之苦难的不忍,如老子所追求的孝慈,也不能说与儒家所提倡的仁毫无相通之处,但他们只见政治社会文明之害而无视其利,看不清其产生之必然性,幻想返还人们不受拘束的太古时期,其主张之不可行是显而易见的。法家所鼓吹的法令刑罚,从本质上说与儒家所讲的义之精神亦有某种相通处,两者在要求限制人们的行为从而维护社会秩序的意义上一致之处,但法家只见人与人的对立,只讲斗争和纪律,不相信人与人之间存在着同情、友爱、理解与信任,将仁看成是虚无空洞的无谓说教,这显然也是不符人类社会生活实际的。因法家片面地将强权与暴力视为人道原则,故于实践上崇尚诈力,推行强权政治,从历史经验来看,其恶劣后果也是很显然的。墨家本是从儒家中分化出的一派,其兼爱主张与儒家所讲的仁有某种相似之处,这一点古人早就注意到了。墨家兼爱说中包含着对社会群体负责的热情与愿望,其精神自有可贵之处,但墨家以无差别的爱为维护社会存在发展的原则,脱离了文明社会血缘关系、私有制与私有观念及社会分工存在的实际,实为一种根本无法实施的空谈。就儒家所提倡的仁与义的原则来说,他们过份崇信传统文明,看不清时代的主题,在社会矛盾已然激化、势不可解的时代,想以仁义道德的说教来解决问题,故其主张亦不能行于当世。然而,就四家对社会发展所应遵循之法则的认识来看,应该承认儒家的看法是相对最为全面和深刻的,或者说长远地看,其精神实质是符合人类社会生活实际的。儒家讲“立人之道曰仁与义”,认为社会要发展就离不开道德文明,既要



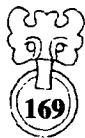


讲团结,又要讲纪律,可以肯定,他们对文明社会人与人之间关系的理解是正确的,其主张是实际可行的。

综上所述可知,春秋战国时代各种社会思想的分歧从根本上说都是围绕着坚持何种人道,或者说如何维持人类社会生存发展的根本原则问题展开的。从理论上说,这是一个关涉人类社会发展方向的大问题。经过春秋战国及秦末的历史,至西汉人们从历史经验中开始逐渐认识到儒家以仁与义为立人之道的思想主张是正确的。也就是说,在后来两千多历史发展过程中,孔子《易传》提出的“立人之道曰仁与义”的人道观,一直被视为处理人与人之间关系的基本依据,成为取得多数人共识的社会生活原则,这绝不是偶然的。而且像中国这样一个自古以来就人口众多民族关系复杂的大国,一直能够较好地维护团结统一,并能够在维持中华民族繁育的社会生产过程中创造出灿烂的精神文明,这也绝不会是偶然的,可以肯定这与我们的祖先有一个以仁与义为原则的人道观有直接的关系。也就是说,历史发展实际证明孔子《易传》所提出的人道观在中华民族的发展史上具有伟大的意义。

#### (四)余论

我们说由孔子《易传》所揭示出的“立人之道曰仁与义”的人道观正确地反映了人类社会生存发展的根本的必由法则,具有普遍的价值,就是说这一人道观对于维护今日社会的稳定与发展同样是有重要的积极意义的。人类的生存发展面临两种主要的关系,一是人类与其所生存之环境或者说与自然之关系,一是人类自身之间的关系。“立人之道曰仁与义”讲的是处理人与人之间关系的法则。人们的生活必须以社会为依托。无论是过去、现在,还是可以预见的将来,人类社会总是还要有家庭,有民族,有国家的,或者说人与人,人群与人群之间的关系问题总是存在的。要处理好这



些关系,不讲团结友爱不行,没有一定的纪律和规范也不行。不同的人,不同的人群,都有各自的利益,这是事实,但如只顾自己的利益而不顾别人的利益,使人们的关系失去平衡与稳定,其结果往往是自己的利益也难以得到实现。孔子在解释仁的含义时曾经讲“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·庸也》)“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。这实际是说,只利于己而不利于人,甚或将不利强加于人,最终都是行不通的。所以,在处理人们的关系时要讲仁。讲仁也就是要团结他人,要团结就不能不注意到所行有利于人。同样,处理人与人、人群与人群的关系不讲义也不行。如果在社会生活中没有公理,侵害他人、危害群体的行为不能受到应有的控制,用强暴代替真理,社会的稳定与发展正常发展就无从谈起。所以我们说儒家所提倡仁与义的人道原则所包含的合理精神对于维护今日社会的稳定与仍是有重要积极意义的。

## 二、《易传》人性论探微

《易传》中谈到人性问题的文字有六处,其中最为人注意的是《系辞上传》第五章“一阴一阳之谓道”一段文字。宋儒谈天道性命问题几乎无不对这段文字加以解说阐发,今天研究中国思想史的学者亦多论及这段文字。然而,学者们对这段文字中的关键词句的理解实际又并不一致,而对这段字及《易传》其它几处相关文字的理解,又涉及到对先秦儒家经典中人性学说内容之关系的认识,涉及到对宋学与先秦儒学之关系的理解,故有必要对这段文字及其它几处相关文字做深入的讨论。

“一阴一阳之谓道”,恐怕可以说这是《易传》所有文字中最精辟的一句。这个一阴一阳之道,讲的是天道,易道是对它的模拟和





抽象概括。一阴一阳之道,就是自然界发展变化之道,自然界自身的发展变化,是人与物性命的起点。“继之者善也,成之者性也”,这一句是古今许多学者理解不能一致,解说亦颇含糊的一句,而我觉得这一句又恰是有重要意义的关键的一句。解说这一句时人们最多引用的是朱熹《语类》上的说法和《大戴礼记·本命》上的说法。前者说:“所以发育万物为继善,万物各正其性命为成性。”后者说:“分于道谓之命,形于一谓之性。”张岱年先生说:“一阴一阳,继续不绝,这是本然的善。如果不是继续不绝,则事物将皆绝灭,就无善可言了。由一阴一阳之道而形成具体的物,于是有性。”<sup>①</sup>是说本朱子。业师金景芳先生与吕绍纲老师合著之《周易全解》解说此语说:“继,继续不断。一阴一阳之道,继续不断,生生不已,没有尽头,这就是善。”<sup>②</sup>是亦本朱熹之说。不过,在金先生独立完成的《孔子的天道观与人性论》一文中说:“‘继之者善也’是说能继承这个一阴一阳的道就叫做善”,“怎样继承天道呢?据我看,应如《乾文言》所说‘与天地合其序,与日月合其明,与四时合其常,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时’,而这就是善了。古人常教人‘合天’、‘法天’,其实就是说能做到符合自然发展规律”<sup>③</sup>。在《〈易系辞传〉新编详解》中也是说:“‘继之者善也’,是说能继承道就是善”<sup>④</sup>。因《周易全解》是金先生与吕绍纲老师合作,看来《全解》中对“继之者善”的解说当是吕绍纲老师的理解。也就是说,依朱熹之说,“继之者善”也讲的是天道自身生生不息发育万物之善,而依业师之说,则讲的是天人关系,是人法天的问题。我认为,结合《系辞》此章之全文看,金先生的思路大体是正确的。此章



① 张岱年:《中国伦理思想研究》,上海出版社 1985 年版,第 194 页。

② 金景芳、吕绍纲:《周易全解》,吉林大学出版社 1989 年版,第 473 页。

③ 金景芳:《金景芳古史论集》,吉林大学出版社 1991 年版,第 34,35 页。

④ 金景芳:《〈周易系辞传〉新编详解》,辽海出版社 1991 年版,第 34 页。

是以天道为起点来论人性并进而论及君子之道亦即人道的，倘此“继”不是讲的天人关系，则首句一阴一阳之谓道则与以下所论人性、人道问题失去了联系。船山先生《周易内传》解说《系辞》此章时说：“此章推人所受于天之性而合之于易，见易为尽性之学”，“一阴一阳之谓道，推性之所自出而言之；”“继者，天人相接之际，命之流行于人者也”。船山先生说此章讲一阴一阳之谓道是推性之所自出，认为“继”讲的是天人相接之际，理解得都十分精当。而且，值得注意的是，“命之流行于人者”、“推人所受于天”、“推性之所自出”的提法，都强调了传文的思路是由天道为起点来谈问题，不是谈人应如何对待天道的问题。我认为船山先生的理解是准确的。这里谈问题的出发点和用意，又与《乾·文言》那段文字不同。《乾·文言》那段文字主题是说大人，从人的立场谈如何去与天合一，谈的是大人的德智修养境界问题。天人合一，是人去与天合一，自天道而言之，则天道是自在自然的。当然，正如船山先生于《周易外传》中所言：“溯言善，则天人合一之理得”，“善可用也，继可学也”，“至于继，而作圣之功蔑以加矣”。继，说的虽是“命之流行于人者”，但人可以达到自觉，主动去努力存养受之于天者，这又是修养成与天道合一的圣贤亦即《文言传》所说的大人的功夫了。这就是“溯言”，即将《系辞传》讲的由天到人反推回去，那就是人如何对待天的问题了。业师金先生所言，“溯言”也。“成之者性也”，这句也不易准确理解。朱熹说“万物各正其性命为成性”，船山先生说“成之，谓形已成而凝于其中也，于是人各有性，而一阴一阳之道妙合而凝焉”。这些说法的大体意思都不能说不对。同样，《大戴礼记·本命》的说法虽能说明性是如何产生的，但不能说明与“继之”相应的“成之”的意思。今人解此语，大体也是说天地生成万物，万物即各自有性。我认为“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，其语义为：一阴一阳的运行变化称之为道，人从天道变化中得到了





善,人性使天道赋予人的这种善得到完成和显现。成之,是说人秉受天道之善是通过人性来实现的。为什么说人性成就天道赋予之善? 船山先生于《内传》说:“盖道在未继以前,浑沦而无得失,雨旸任其所施,禾莠不妨并茂,善之名未立而不善之亦忘。既以善继乎人而成乎人之性矣,一于善而少差焉,则不善矣”,“同一道也,在未继以前为天道,既成而后为人道,天道无择而人道有辨,圣人尽人道,而不如异端之妄同于天”。也就是说,天道不是神道也不是人道,是无意识、无善恶是非的,此即老子所谓“天地不仁”。天道不仁何以见人从中得到了善呢? 以人性之有善见之。船山先生又说:道“亘古今,统天人,摄人物,皆受成于此。其在人也,则自此而善,自此而性矣”。天道不可就称为人道意义的善,但人道之善却根源于天道,因为人道之善根源于人性,而人性则受之于天道。要之,天道赋予了人善,没有人性之善天道赋予人之善就无法显现,故曰成之者性也。应指出的是,“继之者善也,成之者性也”这个性,与《乾卦·彖传》说的“乾道变化,各正性命”的性还是有所不同的。《乾卦·彖传》是说天道之运行变化赋予了大地上一切生物之生命,使之形成了各自的性。这个性泛指万物之性。“继之者善也,成之者性也”的性则专指人之性,故而说到了善。

《乾·文言》曰:“乾元者,始而亨者也;利贞者,性情也。”这个性情是指什么说的? 有的学者说:“既然是乾元的性情,那末就是一个健字。健是乾之本性,表现出来就是性。《易经》将性情二字并言始于此。性与情其实是一回事。性是从静态看,情是从动态看。物生于春,始于元,由静而动,终而复始,生生之道无有穷尽之时。”<sup>①</sup> 是以利贞为乾元之性情,性是乾之健,情是性之表现,性是静的,情是动的。有的学者说:“性情:一本作‘情性’。性,天性。



① 金景芳、吕绍纲:《周易全解》,吉林大学出版社 1989 年版,第 28 页。

情，是情意。人禀阴阳而生故有性情。《白虎通德论·情性》：‘情性者，何谓也？性者，阳之施。情者，阴之化也。人禀阴阳之气而生，故内怀五性六情。’<sup>①</sup>是以性情指人而言。船山先生于《周易内传》释《文言》此语曰：“凡物与事，皆有所自始，而倚于形器之感以造端，则有所滞而不通，惟乾之元统万化而资以始，则物类虽繁，人事虽赜，无非以清刚不息之动几贯乎群动，则其始之者即所以行乎万变而通者也。利者，健行不容已之情即以达万物之情，贞者，健行无所倚之性即以定万物之性，所以变化咸宜而各正性命，物之性情无非乾之性情也。此以明元亨利贞皆乾固有之德，故其象占如此。元亨为始而亨，非遭遇大通之福，利贞言性情，则非利于贞，而以不贞为人小戒明矣。舍孔子之言，而求文王之旨，将以孔子其为凿说乎？”又其释以下“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”云：“乾之为德一，以神用入乎万有之中，运行不息。纯粹者，皆以精，是以作太始而美利咸亨，物无不正，在人为性，在德为仁”。是以利贞为刚健中正之义，并以《文言》之义兼乾性、物性与人性而言之。我认为，船山先生的理解大体是正确的。《乾·文言》说到“君子行此四德者，故曰乾元亨利贞”、“龙德中正”、“君子进德修业”、“君子以成德为行”、“夫大人者，与天地合其德”，可见论天道性情终以说人性人道为归宿。“在人为性，在德为仁”，就是“继之者善也，成之者性也”，人之德性源自乾之性情。“利贞言性情，则非利于贞，而以不贞为小人戒明矣。舍孔子言，而求文王之旨，将以孔子其为凿说乎”，此语最得《易传》要领，天道性情，自然而然，何利与不利之有，但《易传》将其绘以人文色彩，于是对人有了教育作用，反过来又成了人道的支撑。

《系辞上传》七章曰：“子曰：‘易，其至矣乎。夫易圣人所以崇

<sup>①</sup> 刘大钧、林忠军：《周易传文白话解》，齐鲁书社 1993 年版，第 34、35 页。





德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。”业师金景芳先生非常强调“存存”所存者是“成性”而不是“性”。<sup>①</sup> 我以为所谓成性即性。《大戴礼记》说：“分于道谓之命，形于一谓之性。”性本身就是人与物已然有之的。先生的意思是说：性是“天质之朴”，是人的自然性，是无善的；成性是“王者之化”是人的社会性，是有善的。其意在说《易传》是不讲性善论的。我倒认为，宋明学者乃至船山先生都认为人道之善盖起于人性之善，可能更合《易传》本义。另外，“成性存存，道义之门”有学者释为“成物之性常存，（阴阳）道义之门。”似以此语为述天道与易道。其实，这节文字的主题是“夫易圣人所以崇德而广业也”。既是进德修业之事，成性存存则是存养人性而不失，以此为道义之门。存养人性以为道义之门，是因为人性中固有得于天道之善，这也就是船山先生说的“善可用也，继可学也”，“至于继，而作圣之功蔑以加矣”。

《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”又曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章。”这两节文字都是述圣人作易之意。“穷理尽性，以至于命”，显然是指人说的，命与理，都有客观性。穷理尽性以达于天命，这就有个尽到人为努力的问题。达于天命，也就是“顺受其正”，即使天道赋予人者得以实现。如人之生命过程是有其客观性的，但如果人没有很好的主观修养，不能通晓自然、社会及人的生命之理，不能尽到按人性本可能做到和应该做到的努



① 金景芳：《金景芳古史论集》，吉林大学出版社 1991 年版，第 35 页。



力,没有自觉的合理的行为方式,就难以得尽天年。孟子说“知命者不立于岩墙之下”,说的就是这个问题。“将以顺性命之理”是兼天地、阴阳与人而言之,立言主题当然还是人。是说天地、阴阳与人各有其性,亦各有其必然之理,人当顺此理而行。总之,《说卦传》也说到人性与天道必然的联系。穷理尽性以至于命和顺性命之理,实际都是要人所行合于客观必然,而要做到这点,对人来说前提是尽性,即尽到人性之所能。这些话包含的思想是:人性与天道有一致性,故尽到人性之应该和可能即可近于合天道必然之境地。这还是王夫之说的“善可用也,继可学也”。没有人之特性,人道之善的问题就不会存在,认识必然云云亦无从谈起,故《易传》的观念,以人性为善。不过,古人并不认为人们都可由这种善自发地得成圣。这种善,借用《系辞》的话来说,是“百姓日用而不知”的,需要唤醒,变成自觉,这就是《说卦传》所述“昔者圣人之作《易》也”的目的。肯定人性是善的,强调人的善性是人道的起点,同时又将人的后天修养作为思想主题,这是《易传》、《中庸》、《孟子》及宋明理学一脉相承的特点。这一点学术界有不同认识,而我认为人们对儒家学说之性善论的理解也还是限于表层的。

关于《易传》与《中庸》、《孟子》思想的关系问题,有学者说:“孔子以后,弟子中致力于夫子之业而润色之者,在解释为什么人性会是仁的这样一个根本性问题上,大体分为向内求索与向外探寻两种致思的路数。向内求索的,抓住‘人之所以异于禽者几希’处,明心见性;向外探寻的,则从宇宙本体到社会功利,推天及人。向内求索的,由子思而孟子而《中庸》;向外探寻的,由《易传》而《大学》而《荀子》;后来则兼容并包于《礼记》,并消失在儒术独尊的光环中而不知所终。”<sup>①</sup> 其实,《易》《庸》《孟》有一个共同的认识基础,那

<sup>①</sup> 庞朴:《孔孟之间——郭店楚简中的儒家心性学说》,《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社1999年版,第23页。





就是都肯定人性是仁是善,《易》《庸》《孟》三者对于人的德智修养之原理及原则性方法的理解实际上也是基本一致的。把《易传》说成是与《中庸》不同的致思路数,恐怕不妥。《中庸》说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这与《易传》的思路完全相同。“天命之谓性,率性之谓道”,是说人性得之天道,人性与天道有一致性,故率此而行则可近于道。这与《孟子》尽心知性以知天的说法也是一致的。《易传》说“成性存存,道义之门”,《孟子》说:“存其心,养其性,所以事天也”,都以存养善性为道德修养之一途。有人据郭店楚墓竹简之《性自命出篇》的“长性者,道也”的说法以证《中庸》之“率性之谓道”之“率”为“统率”之义,即释《中庸》语义为“统率”性者为道。<sup>①</sup>孤立地看,这种解释似亦无不可。但《中庸》上又讲“诚者天之道也,诚之者人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之也”,“或生而知之,或学而知之”,承认有生知安行的圣人存在,显然还是肯定人性固有自然与天道一致的诚存在的,所以才讲率性之谓道。郭店楚简《性自命出》等篇,李学勤先生认为是《子思子》,看来肯定它属子思学派的作品是没问题的。《性自命出》篇说:“性自命出,命从天降。道始于情,情生于性。”<sup>②</sup>其总体思路与《易传》《中庸》完全一致。总之,《易传》《中庸》《孟子》实际都是肯定人有善性的,只不过是《孟子》中讲得更露骨些而已。宋明理学之理学与心学两派看似分歧甚大,前者以理为本,后者以心为本,但两派学者都关心天道与人性问题,都肯定人性是善的,本质上都是将天道伦理化,以证明人性之善与人道之善是天道必然,为其学说设定本体论的支撑点。张载讲人性论中的天地之性便是人之良知良能的根源。程颢说:



① 廖名春:《荆门郭店楚简与先秦儒学》,《中国哲学第二十辑》,辽宁教育出版社1999年版,第58页。

② 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版。



“在天为命，在义为理，在人为性，至于身为心，其实一也。心本善，发于思虑，则有善有不善”，“道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是圣贤论”，“良知良能，皆无所由，乃出于天，不系于人”（《宋元学案·明道学案上》）。后陆、王之学讲心即理，讲吾心良知，实际都是讲人性人道之善本是天道必然。总之，宋儒的这些种种说法，实质上与《易》《庸》《孟》的思路是一致的，并对先秦儒学做了发展，观点更明朗了。现在有的前辈学者不承认宋学与先秦儒学是一脉相承的，我看这是不合实际的。《谦卦·彖传》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”《大壮·彖传》说：“大壮，利贞，大者正也。正大，而天地之情可见矣。”《兑卦·彖传》说：“刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。”恶盈好谦、崇尚贞正，这本是人道人情，这里亦被视为天地之道与天地之情。可见将天道伦理化《易传》已是如此，不过是宋儒讲得更淋漓尽致而已。应该注意，这里《易传》讲的天道只是被伦理化了，或者说被赋予人道正义的含义，但还不是上帝，不是神道。我认为，《易传》既讲天地之道，又讲神鬼之道，当然更讲人道，在理论形式上天地之道居最高层次，统摄神鬼之道与人道，而三者之中真正的灵魂又是人道。

《易传》《中庸》《孟子》，特别是宋明理学与心学两派的思想家，实际都肯定人有向善的天性。清儒戴震作《孟子字义疏证》，反对宋儒以理为性，强调以人的血气习知为性：“人之血气心知本之阴阳五行者，性也”，“阴阳五行，道之实体也；血气心知，性之实体也”。认为“人有礼义异于禽兽，实人之知觉大远乎物则然，此孟子所谓性善。”也就是说，戴氏认为人禽之不同在于人有认识能力，而这种天赋的能力，就是人性的善，他也还是坚持性善论的。一般说来，一个人的这种知能可以用于为善，亦可用于为恶，不能说它就是善。不过，有这样一个重大事实是不容忽略的，即人类正是因为



有了这种知能,才可能在自然界万千物种之中走上了他独特的进化道路,创造了灿烂的物质文明与精神文明,才能对如何维护自身健康地生存发展的道路问题做出深远的思考,追求真善美、爱好和平才可能成为人类共有的价值观念。所以,我认为中国古代思想家宣扬性善论更深层的主题是在表述人之所以为人的人性和人道的自觉,弘扬理性,强化人们作为人的自觉意识,表现了我们中华民族祖先对人道的自觉和自信,显示出一种积极乐观的精神。像《易传》《中庸》《孟子》等一些中华民族文化的经典,之所以是不朽之作,具有永久的魅力,首先就在于其中凝聚的这种浑厚的正气,这是我们文化的元神,是我们应善守勿失的。如果我们只知去纠缠其理论细节上的得失而看不到这一点,那是多么肤浅的啊!

### 三、《易传》的吉凶观

《周易》原是讲吉凶的卜筮之书。《周易》论断吉凶,必有之所谓为吉或为凶的依据,这就是《周易》的吉凶之理。《周易》对有关吉凶问题的看法,就包含在《周易》论断吉凶的道理之中。但是《周易》经文是用卦爻符号和简约晦涩的卜筮语言来表达思想的,人们很难赖以弄清《周易》对诸如吉与凶发生的条件、人们如何对待吉凶等问题的看法。不过,《易传》实际对这些问题都有回答。《易经》与《易传》不全是一回事,两者产生的时代与思想内容是有差别的,但两者之间又有着难以分割的联系。《周易》虽是卜筮之书,但它绝不是天书,而是人间的产物,不能不蕴含着人们从社会生活中得来的关于吉凶祸福、利害得失的看法。《易传》的伟大贡献就在于它揭示并弘扬了《周易》的思想内容,使之开始摆脱卜筮形式的束缚,成为一部反映中华民族祖先理性思维成果的宝典。也就是





说,《易传》关于人事吉凶的看法,是对《周易》的扬弃,它创造性地发展了《周易》的理性内涵,抑制了其中的神秘主义因素。正因如此,《易传》的吉凶观不就是《易经》的吉凶观,但两者之间有继承关系,有些内容是一致的。

### (一)关于《周易》的吉凶观念的来源

《周易》是讲吉凶的书,故经文中已有明确的吉凶观念,包含着所以为吉和所以为凶的道理,这是不必论证的。人们的研究成果表明,卜筮曾经历过有筮无卦的过程,又曾经历过有卦象而无占辞的阶段。也就是说,卜筮曾有过直接以数或以象定吉凶的时期。但很显然,数或象的吉凶意义是人规定的,是人们认为某数或某种卦爻象代表着某种人事存在的条件及其将导致某种吉凶的结局。也就是说,吉凶意义和吉凶道理绝不是数或象本身自然具有的,而是输入人们的经验,亦即成为代表人们有关吉凶的认识符号时才具有的。关于这一点,实际上《易传》有正确可信的回答。《系辞上传》之第二章说:“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也,悔吝者忧虞之象也,变化者进退之象也,刚柔者昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。是以‘自天佑之,吉无不利。’”《系辞上传》之第八章说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断吉凶,是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也。拟之而后言,议之而后动,拟议而成其变化。”这些说法主要都是说《周易》的象理系统实际是对自然变化,特别是对繁杂变化的社会人事的模拟。圣人设卦是为了明吉凶之理或者是为了以吉凶之理示人,而《周易》之所谓吉凶、悔吝、变化、刚柔等等,实际就是对人们社会生活中的失得、忧虞、进





退及自然界的昼夜变化等现象的模拟。因为六爻的变化实包含了天道与人道的变化规律,所以对人们如何立身行事具有指导作用,人们应认真学习体会,这样行动起来就可以吉祥而无所不利。也就是说,《易传》作者认为《周易》象理系统包含的有关人事吉凶的观念与道理实来源于人们的社会生活,储存于卦爻符号体系之中,或者说为了占筮而将这种源于社会生活的吉凶观念和道理用卦爻符号的特殊形式体现出来。应该承认,《易传》的这种认识是合理的。

如何认识《周易》吉凶之理的来源,并不是一个简单的问题,这涉及到如何认识《周易》一书的性质,如何认识《周易》的象数与义理的关系问题。按着上述《易传》的认识来理解问题,《周易》既是人们社会生活经验的总结,包含了关于自然与社会人生规律的认识,那么,从本质上说,它就是一部讲思想讲哲学的书;既然义理是《周易》的根本,是实质和内容,象数就只不过是表达义理的形式和手段。易学史上有一种错误的观点,即不能认识象数只是表达人们有关吉凶之理认识的形式和手段,误以为《周易》的吉凶之理是从象数中推衍出来的,将象数视为《周易》产生的根源,将《周易》的内容与形式本末倒置。这种观点下指导的易学研究,因以为人事吉凶、政治的成败兴衰不是由它们内在的矛盾因素或者说不是由其自身之理亦即其发展规律决定的,而是由神秘的运数支配的,故极力构建某种象数模式,试图以貌似精确的数学计算或天象运行变化的公式来预占人事的吉凶祸福、成败兴衰就成了这类易学的宗旨。这也就是历史上象数派易学的特征。我们当然不能说这种易学没有义理,但这种易学的形式无论多么庞大复杂,无论多么貌似精严,究其理论本质,无非是神秘主义的天人感应论而已。我认为,这种易学对我们民族的精神生活至少可以说没有起到什么积极作用。我们也不否认,由于历史上的一些象数学者在构建他们

的学说体系过程中也吸收了不少当时的自然科学知识,故于保留古代的一些自然科学知识方面,象数学有一定的意义。但从总体上看,因象数学者们多只是运用已有的科学知识来为论证其神秘的象数体系服务,故不仅对科学知识本身无创造性的贡献,而且往往是为了适应自己的要求,百般牵强附会,将好端端科学知识讲得古怪难懂,打扮得妖里妖气。总之,我认为在孔子《易传》问世以后,汉易中的孟喜、京房一派及延续这一派学风的易学,脱离孔子开辟的从人生哲理的意义上来研究《周易》的道路,继续为了占筮而研究《周易》,这就掩盖了《周易》一书的真正价值,或者说掩盖了《周易》有益于社会人生的内容实质,这实际是一种倒退。这一派的易学虽乐道吉凶成败,但因这种学问歪曲地反映了吉凶成败的根源,脱离社会人生的实践经验而依据神秘的运数(实际是从人的主观臆想出发)来妄论吉凶成败,故无益于人们的德智修养,实不能帮助人们认识社会人生的规律,建立正确的做人原则与行为方式,在许多情况下只能是为人们的社会生活增加混乱。

## (二)关于造成吉凶的因素

我认为,就《周易》六十四卦三百八十四爻的象理系统来看,实际上《周易》论断吉凶的真实依据并不是什么神秘的天意或运数,而是实际的社会人生的经验或者说关于人事吉凶之规律的认识。比如《屯卦》的卦辞说:“屯,元亨、利贞。勿用有攸往,利建侯。”这是说处于《屯卦》所表示的背景条件,按理是有可以大通顺利之道的,但这又是以人的主观行为的正义性和行为方式的正确性为前提的。“勿用有攸往,利建侯”,实际是指示处于“屯”这种背景之下应采取的正确行事方针,即不可急于有大的动作,只利于为将来的行动做些人事上的准备工作。这是因为从卦象(䷂)上看,“屯”是阴阳始交,云雷兴起,有云有雷但尚未成雨之象,这表示《屯卦》所





模拟的是暂时还不能顺利成功的时期，成功的条件不成熟。《屯卦》六三爻的爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中。君子几不如舍。往吝。”这正是指示占者在条件不具备的情况下不要去强做某事，不然则会出问题。这就好比去打猎，山高林密，地理不熟，又没向导，打猎的条件不具备。在这种情况下，一个修养很高的人就不会跑到林中去追赶鹿儿，因为他会意识到那样可能导致不利。反之，如一个人不顾客观条件，见利不见害，硬去入林赶鹿，结果就会遇到麻烦。从卦象上看，六三阴柔居刚，不中不正，这一爻模拟的是一个性情暗弱，没有刚明之才而又逞强好胜的人，这种人的本性与修养决定他无法识破入林逐鹿潜藏的危机，他肯定要去追，也肯定会遇到麻烦。也就是说，爻辞之所以断定这一爻不好，是因为这一爻是以假定六三的主观行为不符合客观要求为前提的。《周易》各卦爻论断吉凶，实际依据的都是其所模拟的或者说所预先假定的主客观因素，并没有什么神秘的东西。关于这一点，经文虽无明确的说明，但从《易传》中孔子的议论是可以看清的。《系辞上传》之第八章说：人的言行善恶不同，会引出或荣或辱的结果；小心倍至，即可少出失误；有功劳而又能谦逊有礼，得到的地位才能巩固；地位虽高，但失去群众，又无贤能之人辅助，则必动而有悔；该保密的事情不能保密，会给人带来害处，会使孕育状态的事物夭折；不该是你的东西，你却非分占有，这就容易引来别人的争夺；显示财宝会招来盗贼；女人打扮得过于风骚就会引发男人淫邪的欲望。孔子这些议论，主要说的是导致人的吉凶遭遇的主观因素。因此可以看出，在孔子看来，《周易》论断吉凶的依据其实并不是什么超出人们社会生活经验之外的东西。

《周易》论断吉凶所依据的因素不是随意的，是有一套稳定的系统的，这就是《周易》的义例体系。这个体系是存在于经文之中而由《易传》揭示出来的。后来王弼、程颐等易学大师亦有所补充







说明。《周易》的义例体系,包括卦爻之时、六爻位序的尊卑、爻与爻之间的应比关系、爻自身之德的刚柔中正等等关涉卦爻吉凶的因素。所谓卦时,即以《周易》六十四卦一卦为一时,一时为具有自身特点的人事存在与发展变化的特定背景条件。如《泰卦》表示的是人事关系和谐顺畅的时期,而《否卦》则表示人事关系否塞不通的时期。这种背景条件对人事吉凶变化的结果会有影响,这是不难理解的。卦时的特征是相对稳定的,六爻相对于卦时则犹如具有某种特征之时期中的不同时段、不同的时段具有各自的特点,一爻所主之吉凶,既要受到卦时特征的制约,也要受到其自身时段特点的制约。比如说泰的时代总的说是好,但人具体处于泰的鼎盛时期还是处于泰已行将转化为否的时期,时代给他的吉凶利害的影响实际又是大不相同的。总之,卦爻之时是对时的因素给予人的不同吉凶影响的模拟。《周易》卦之六爻位序,有高低贵贱不同等级的含义,即分别象征着人事关系的上与下、贵与贱等地位或身份条件之不同。一爻在卦中所处的位序,犹如人在一定的关系中的地位有尊卑之别,这种差别会对人有不同的利害影响,在古时也是很明显的事实。《周易》卦之六爻间应、比、乘、承的关系,也是《周易》用以论断吉凶的重要依据之一。通过这些爻与爻之间的关系,就把人们之间诸如上下级、同事、亲友、邻里等等各种复杂的关系及这些关系在一定条件下对人的利害影响模拟出来了。一爻自身之德,是用爻之刚柔中正的情况来表示的。爻之刚柔,犹如人之性情秉赋,人之性情的刚柔、才质的强弱不同,在同样的客观条件下会使事情结果的成败利害不同,这也是事实。所谓正与不正,《周易》是用爻之刚柔与位之刚柔结合的情况来表示的。大体说,是否得正,是对人之品德操行的模拟。一般说来,人自身的德行如何,有无一个正确的做人原则,这肯定会对其所得之吉凶利害产生影响,这是没有什么问题。所谓中,实际讲的是人立身行事的方法



论问题,中的实质是要求人的行为合时,即根据客观情况恰当处理问题,把握好该如何做、做到何种程度的问题。很显然,人处理问题的方法是否恰当得宜,会直接影响事情的结局,从而给人带来不同的利害。通过《易传》所揭示的《周易》论断吉凶的义例体系我们可以看出,《易传》的作者并不认为所谓吉凶祸福之类是由神秘的天意或运数决定的,而是诸多的主客观因素相结合的产物。

《坤卦·文言传》有段很精彩的议论:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故也,其所由来渐矣。由辨之不早辩也。《易》曰:‘履霜,坚冰至’。盖言顺也。”这是说,福与祸的形成,多非突然而然的,是有个积微积渐的过程的。比如说臣弑君、子杀父,这都是大凶大恶的横祸,这种事情看起来是在某天早上或某天晚上突如其来地发生的,但实际上不是,肯定早已有不好的迹象显露出来,只是由于没能及早引起警觉、没有及早得到遏制,乃至养成突然发作的大祸。经文说的“履霜,坚冰至”,就是指示人们对已经呈现出的目前尚未构成威胁的不利征兆要引起足够的重视,要防微杜渐,不能任其发展,看到轻霜就应想到坚冰,不可因轻霜奈何不了你就忘掉了严寒即将来临。《易传》的这段议论,实包含了关于吉凶之发展变化的认识:一是讲吉凶祸福的形成多有一个积累的过程,由量变而达于质变;一是说吉凶祸福的形成,一般不是纯客观因素造成的,善、不善与福庆、祸殃之积,都与人的主观因素有关。应该说这种认识是符合实际规律的。又如《易》有剥(䷖)、复(䷗)两卦,卦象相对相反,象征着两种特点相反的时。《剥》之卦辞云:“剥,不利有攸往。”《复》之卦辞云:“复,亨。出入无疾,朋来无咎。反复其道,七日来复,利有攸往。”《彖传》进一步发挥两卦之义云:“剥,剥也,柔变刚也。不利有攸往,小人长也。顺而止之,观象也。君子尚消息盈虚,天行也。”“复,亨,刚反,动而以顺行,是以出入无疾,朋来无咎。反复其道,



七日来复,天行也。利有攸往,刚长也。复其见天地之心乎。”传文对经文有所发挥,但显然不是凭空的,两者的思想实质是有联系的。它们实包含了一个共同的真理:没有矛盾就没有世界,矛盾双方的对立统一、消长变化是自然界与人类社会的普遍规律,有阳必有阴,有暑必有寒,有盛必有衰,有治必有乱,有正义也必有邪恶,有君子也必有小人,自然界的阴阳二气与社会的正义和邪恶两种力量总是相互消长、起伏变化的,永远地好与永远地坏都是不可能的,事物总是按着物极则反的规律运动变化。显然,这种认识是符合辩证法的,是符合实际的。

归结起来,《易传》讲吉凶祸福的形成及其发展变化,多从人事实际出发,合情入理,包含了不少符合规律的认识,绝非妄言神秘的天命运数之类。同时我们也可看到,《周易》经文虽本为讲吉凶祸福的卜筮之书,但其中确实包含着切实的人生经验,神秘的卜筮外衣里藏有深刻的人生哲理。

### (三)关于人应如何对待吉凶

如上所述,《周易》论断人事吉凶实际所依据的是造成吉凶的主客观因素,是有关吉凶发展变化之规律的认识,而并非简单地将吉凶祸福归结为天命,这就决定了《周易》在人应如何对待吉凶祸福问题上的观点是切合实际的、达观的、积极的。这一点在《易传》中得到了发展。

吉与凶、祸与福的形成,有主观人为因素,又有非主观人为的客观因素,主观人为的因素可以由人来改变,客观因素则非人的主观努力所一定能左右得了的。尽人事而听天命,或者说尽到人为的主观努力而同时又承认有非人力所能左右的客观必然和客观偶然在起作用,这是《周易》在如何对待吉凶祸福问题上的基本观点。《周易》经文常常告诫人们“利贞”、“贞吉”,指示人们在某种情况下





应该如何顺时而动,这也就是说,吉凶的结局往往是以人的行为是否合理为转移的,不是天命如此,无法改变的。《泰卦》表示的是阴阳调和人事亨通的时代,但其九三爻辞就告诫说:“无平不陂,无往不复,艰贞无咎”。也就是说,人不能认为“泰”就是天命如此,如不能居安思危,积极努力去维持“泰”的局面,“否”就来得快;“泰”不会是永远的,但人的努力可以延长它。“泰”不会是永远的,这是客观的必然,人的努力可以延长它,此则在人为。又《离卦》的九三爻辞说:“日昃之离,不鼓缶而歌,则大耋之嗟,凶。”这是说,对有些必然的结果,当以达观的态度处之。犹如日落西山一样,人会至垂暮之年,这是无法改变的事实,如能乐观地对待就好,人能获得寿终正寝,没有精神痛苦。反之,如整日悲叹不已,不仅无补于事,反倒会增加人的痛苦,促进死亡的到来,这就不正常,就是凶了。也就是说,有些事情的必然结果,如人之固有一死,虽然肯定不是好事,但在《周易》看来,这也是应正视的事实,并不就算凶。可见,《周易》有关人应如何对待吉凶命运的观点是充满理性精神的。又如《明夷》卦象征着君子受到伤害的黑暗艰难的时期。卦辞说:“利艰贞”。这是告诫人们要经得住磨难,在这种黑暗艰难的时刻不可脱离正道而随附邪恶。《彖传》则具体发挥说:“明入地中,明夷。内文明而外柔顺,以蒙大难,文王以之。利艰贞,晦其明也。内难而能正其志,箕子以之。”这是以周文王和箕子为例,认为当恶势力猖獗之时,可以韬光隐晦,采取内正外顺,内明外晦的策略,但却不能放弃正确的做人原则,不顾一切地随机应变。《困卦》的《象传》说:“泽无水,困。君子以致命遂志。”这也是说当人的命运与志向发生难以解决的矛盾时,人不能因困难难以解脱就改变正确的志行。《否卦》的《象传》说:“天地不交,否。君子以俭德避难,不可荣以禄。”这也是说,当政治黑暗的时候,不可为了荣华富贵而迎合恶势力。这些思想与儒家提倡的重道义、重人格,宁肯杀身成仁、舍生





取义,也绝不苟为苟活的精神是完全一致的。也就是说,《易传》所揭示的关于如何对待吉凶祸福的观点,实际体现了一种充满正义精神的积极的人生观。

#### (四)结语

《周易》虽本为卜筮之书,但其吉凶之理实根源于人们的生活,是人们长期社会生活中有关吉凶利害的实际经验的概括总结,包含着深刻的哲理和积极的人生精神。《易传》的作者孔子发现了这一点,开始注重对《周易》内容实质的研究,开创了义理派易学,将易学研究引向了有益于人们的德智修养,有益于社会精神文明的方向,这是一个伟大的贡献。继孔子之后,如魏之王弼,宋之程颐等对社会人生取严肃态度的思想家,都努力发掘《周易》蕴含的哲理和积极的人生精神。《周易》这部书正是由于这些先哲们的艰苦磨练充实,才真正成为中华民族思想文化史上放射异彩的宝典。在今天这样一个科学昌明的时代,人们可以也应该从各种层面的意义上广泛地研究《周易》的义蕴,但无论研究方法与结论有何种不同,有一点应该是相同的,那就是要有益于人们的德智修养,有益于社会精神文明的健康发展,而不应该将那些早已为古代哲人们所鄙弃的“怪力乱神”之类的文化垃圾再拣回来加以美化宣扬。

#### 四、《易传》中的易道与 天道、人道及神道

通行本《周易》之十翼约万五千字,言及“道”者凡九十余处,可见有关道的问题是《易传》所极为关注的。我认为对“道”的阐释是





《易传》思想的精髓。《易传》所言及之“道”中,意义重要的是易道、天道、人道及神道。这里要讨论的就是这些道的意义及其相互关系。

### (一)

就《易传》的阐释来看,易道主要是对天道与人道的摹写,而其中仍残留有关鬼神的观念,象与辞是易理即“天之道”与“民之故”的载体,是《周易》论断吉凶的真实依据,筮法虽然形式上亦被赋予了法天道的象征意义,而实质上与《周易》的吉凶之理并无真正的联系。

《系辞上传》第四章云:“易与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故,原始反终,故知死生之说。”这是说《易》的制作是对天地之道的模拟概括,因为其中包含了天地间事物变化的规律,所以明白易道即可以明白有关生与死的道理。第六章云:“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德”。第十二章云:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月,崇高莫大乎富贵。备物致用,立成器以利天下,莫大乎圣人,探颐索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,……莫大乎蓍龟。”<sup>①</sup>《易传》中凡此种类说法,实际都是说因易道包含了天道法则,故有能定天下之吉凶的不寻常的作用。

《系辞下传》云:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉”。可见,在《易传》的作者看来,《周易》不仅是对天地之道的模拟,也是对人道的模拟。天道、地道,总的说都是自然之



① 金景芳:《周易系辞传新编详解》,辽海出版社1998年版,第88页。

道，可统称天道。《系辞上传》第八章云：“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”这章文字讲的也是“象也者，像也”，“爻也者，效天下之动者也”的意思。从“而观其会通，以行其典礼”的说法来看，易所效之变化的重要内容就是社会之政制礼俗发展变通之事实，如夏商周三代礼制的因革损益。所谓“有以见天下之赜，而拟诸形容”，其中重要的内容亦当为对纷繁复杂之人事的模拟。比如说《系辞上传》第四章云：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也，阴二君而一民，小人之道也。”由这种说法不难看出，《易传》的作者是用人道之事或者说用社会政治伦理来解说阳卦阴卦的构成和“德行”的。《系辞下传》第九章云：“二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”这里有关爻位说的“同功异位”、“贵贱之等”等对《周易》体例的解说，实际是将人道中的政治关系和有关这种关系的经验作为《周易》吉凶之理的构成因素的。《系辞下传》第五章云“子曰：小人耻不仁，不畏不仁，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，小人之福也。《易》曰：履校灭趾，无咎。此之谓也。善不积不足以成名；恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶。子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑。”仁是人道原则，积善为福，积恶为殃，居安思危以趋吉避凶，都是人道的经验，而在《易





传》作者看来,这些正是《周易》用以判断吉凶所依据的理。<sup>①</sup>在《系辞传》有限的文字中以“子曰”形式出现的属这类内容的文字有十余条之多,这些说法实质上都反映了《易传》易道法人道的思想。

《系辞上传》第十一章说:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”,“是以明于天之道,而察于民之故,是兴神物,以前民用”。冒天下之道,这个道就是天之道与民之故。对民之故的故,孔颖达的疏解释说:“故,事也。易穷变化而察知民之事也。”孔说不够准确。《孟子·离娄下》说:“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”民之故的故,即同此苟求其故之故,当为规律、法则之义。天之道与民之故,是同义对举,民之故也就是民之道、人道。《郭店楚简》之《语丛》曰:“易所以会天道人道也。”可见,《易传》的这种认识已为儒家后学之共识。《系辞》在“夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”下紧接着说“是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑”。这说明,在《易传》作者看来,易之所以能起到通志、定业、断疑的社会作用,根本的就在于它包含着有关天之道与民之故的知识。正如船山先生在解说《系辞传》此章文字时所说:“《易》固曰‘如斯而已’何容算法之小术乱之哉!”<sup>②</sup>

《周易》原本为卜筮之书,其推断吉凶的方法是以蓍草之数的运算变化来得出卦爻象从而再论断吉凶。所以,古人说:“筮,数也。”<sup>③</sup>故从卜筮的意义上说,筮数运算是易道的重要内容,这是没问题的。不过,我认为筮数并非吉凶之理的载体,它本身起不到示人以吉凶之理的作用。筮数的作用是定爻成卦,其实是一种选择人们已构拟好的卦爻象系统中的卦爻的手段,它本身没有吉凶



① 梁韦弦:《易传的吉凶观》,《周易研究》,1994年第1期。

② 《系辞上传》,《船山遗书》,卷一,《周易内传》。

③ 《左传·僖公十五年》。



道理的意义,在卦爻象确定之前,它是什么问题也说明不了。换句话说,《周易》的义理依赖于象、辞而不依赖于其筮法而存在,所以《易传》才说“存亡吉凶则居可知矣”,“观其彖辞则思过半矣”,而《论语·子路》中孔子据恒卦之爻辞“不恒其德,或承之羞”即曰“不占而已矣”,《荀子·大略》亦曰:“善为《易》者不占”;所以《周易》原始占法的失传并未影响《周易》的流传,因为《周易》的实质部分由象与辞保存着,筮法只是选择卦爻象的手段,对吉凶的最终论定并不依赖于它,故可以由后世种种简化的方法来代替它。也就是说,如《系辞传》在讲《周易》筮法时把筮数称为天地之数,用筮法过程象征太极、两仪、三才、四时,以乾坤之策数当期之日,当万物之数,这些只表明《易传》作者认为筮法的制作原则也是“易与天地准”,表明其易道观的一部分内容。《易传》对筮法的解说是有思想价值的,但这并不能说明筮法运算的结果就是依天道法则推算出的某一具体人事未来的必然结局。关于《周易》占筮原理中存在的矛盾,我于1993年第4期《中国哲学史》上已有文论述,这里就不再详谈了。

归结起来,强调天理人道是《周易》论断吉凶的根据,认为人们只有顺应天道和天道,或者说“和顺于道德”、“顺于性命之理”才能趋吉避凶,这是《易传》的思想主题。古今一些象数学者,或置此明显的健康主题于不顾,或虽口头上承认而实觉意犹未尽,耗尽心思地将《易传》有关筮法的简单算术加以发挥,试图说明其中还有什么别的深不可测的学问才是更有价值的东西。我看热衷于这种研究的结果,只能是浪费宝贵的时间和增加人们认识上的混乱。

## (二)

《易传》所谓天道,主要是指阴阳对立统一的自然发展变化规律,人道主要是指仁与义相反相成的社会生活法则。





《说卦传》说：“立天之道曰阴与阳”，《系辞上传》说：“一阴一阳之谓道”。这两句话是对天道最精辟的概括，它表明《易传》所谓天道就是由阴阳对立统一造成的自然界发展变化的规律。阴阳，主要指的就是《周易》中的乾坤两卦，就其自然哲学的意义说，指的就是天地。《系辞上传》说：“乾坤其《易》之缊耶？乾坤成列，《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”《系辞下传》说：“子曰：乾坤其易之门耶？乾，阳物也，坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《序卦传》说：“有天地，然后万物生焉”，“有天地然后有万物”。《系辞上传》说：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”这些说法都表明《易传》所谓天道的就是阴阳对立统一的“乾坤”哲学，它的本质就是我们今天所说的辩证法的变化发展的观点。

吉凶祸福是人道中事，《易》是为人而作，故《易传》论释吉凶之理时涉及人道者最多。将《易传》有关人道的种种认识用一句最重要的话来概括，那就是《说卦传》所说的“立人之道曰仁与义”。以仁义为立人之道，就是将仁义视为人道法则，或者说以仁与义为处理人与人之间关系的根本原则。关于仁义的含义，《礼记·中庸》上有这样的解释：“仁者人也，亲亲为大，义者宜也，尊贤为大。”这是说，人与人之间要相亲相爱，这是人道之根本，而这种亲爱首先是从家庭亲人之间开始，由此延伸到人群。《孟子》上讲“老吾老人及人之老，幼吾幼以及人之幼”，《大学》上讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”说的也都是这个意思。义者宜也，是说处理人与人之间关系要正确合理，这里就有个人道中必须有是非原则有纪律约束的问题。尊贤为大，实际上是说承认社会分工并遵循由此形成的社会秩序是人道中最基本的是非原则。孔子批评隐者们废君臣之义是破坏人道伦常，荀子讲“唯齐非齐”，孟子批评许行之学提倡的“贤者与



民并耕而食，饔飧而治，”今天看来，实际上主要都是讲社会分工不可废，由此形成的维护社会运行的秩序不可废，人与人之间的政治关系不可废，无政府主义和平均主义不可行。简要地说，《易传》以仁义为人道法则，实际是认为人类社会要健康地生存发展就离不开人与人之间的团结合作，也离不开秩序纪律的规范约束。关于《易传》的人道观，我曾有专文讨论，这里不再详论了。<sup>①</sup>

### (三)

在《易传》所言天道、人道与神鬼之道三者之中，天道居于最高层次，统摄人道与鬼神之道，人道法天道，人道又相天之不足，有时人道又是被伦理化了的天道的本质，鬼神之道看似比人道更具其权威，故需以神道设教，而圣人用以设教之神道的内容实亦为人道。从《易传》对《周易》主旨的认识来看，人道乃是《易传》道论的灵魂。

丰卦的《彖传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？”从这类说法来看，《易传》是以天道法则为最大的根本法则的。也就是说，天地盈虚、与时消息的自然变化法则，不仅人要遵循它，连鬼神也左右不了它，相反鬼神也逃不出天道法则的制约。《乾文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶吉。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎！”这是讲人法天的问题，同样证明天道是统摄鬼神之道与人道的，即不违天道也就不违人道和鬼神之道了。总之，由类似上述这些说法来看，《易传》实际是将自然界的发展变化法则视为宇宙间的最高法则的，这个法则具有天地间一切事物都无法违逆的权威性。

① 梁韦弦：《论周易的“人道”观》，《周易研究》1995年第2期。





人道法天道,这是《易传》里讲得很多的。从内容上说大体可分为三类。一是如剥卦《象传》说的“君子尚消息盈虚,天行也”,无妄卦《象传》说的“先王以时育万物”,这是讲人应尊重自然规律。二是讲取法天道做为政治的原则和方法,如豫卦《象传》说的“天地以顺动,故日月不过而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服”,节卦《象传》说的“天地节,而四时成。节以制度,不伤财,不害民。”三是从天道自然中得到启示,以完善人的德智修养,如乾卦《象传》说的“天行健,君子以自强不息”,坤卦《象传》说的“地势坤,君子以厚德载物”,大畜卦《象传》说的“君子以多识前言往行,以育其德”等等。人道要法天道、顺天道,《易传》作者在强调这种思想的同时,也看到了人可以积极地作用于天,人道又有自身的特点,有其独立性。泰卦的《象传》说:“后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”这种说法大义如同《中庸》所谓“赞天地之化育”,财成、辅相都是在顺应天道的前提下以人助天的意思。这与老庄学派的思想不同。老子讲天地不仁,故圣人亦当不仁,庄子反对以人助天,皆以天道原则等同人道原则。《易传》与《中庸》反映的是儒家关于天道与人道关系的认识。人站在人道立场上来考虑问题,就要积极作用于天道,相天之不足。如天道是“鼓万物而不与圣人同忧”的,而人类需要种田,不能良莠不分,不然就没饭吃,人道需要抑恶扬善,不然人道就会变成兽道。人道作用于自然,是人道的需要,古人认为这会使天地更加完善,也是人道对自然的积极意义。

《易传》讲人道法天道,将天道所示作为人道所行的根据,而事实上《易传》所讲的天道,其本质往往已被伦理化了。如谦卦《象传》说:“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”从这种说法将天、地、鬼神、人分别加以列举的方式来看,天地显然是专指自然而言的。孔颖达疏说天道亏盈而益谦是指日中则昃、月盈则食,地道变盈流谦是指丘陵川谷高者渐下、



下者益高,孔说是对的。自然的规律是不可抗拒的,自然物的某些特征是不可改变的,这种天经地义的事实与人道是非好恶是没有本质联系的,但因为这是天经地义的,于是当其某种表征通过人们的联想与人道中事联系起来时,就成了人道原则最有力的支撑。也就是说,天道自然被灌注了人道精神,被伦理化了。又如临卦《彖传》说的“大亨以正,天之道也”,大壮《彖传》说的:“大壮利贞,大者正也。正大而天地之情可见也”等类似说法,都属于这种情况。另外,《象传》中有许多说法,如比卦讲“地上有水比。先王以建万国,亲诸侯”,剥卦讲“山附于地,剥。上以厚下安宅”,颐卦讲“山下有雷,颐。君子以慎言语,节饮食”,益卦讲“风雷,益。君子以见善则迁,有过则改”等等。这些说法看上去是说人从天道自然中得到启示,实际是将人道的政治与道德修养的经验通过与自然现象相比附的方法表达出来,是人自身的智慧赋予了这些自然现象以哲理的意义。

在《易传》中提到鬼神的文字原本就不多,而且有些说法的意思也比较含混,但鬼神观念在《易传》中还是存在的。观卦的《彖传》说:“观天神之道,而四时不忒。圣人以神道设教而天下服。”这个天神之道,结合神道设教的说法及《易传》中类似“天之命也”、“天命不佑”等说法来看,指的肯定不是自然规律,但就这个神道的表现即四时不忒而言,实际已被自然化了。而如谦卦《彖传》说的“鬼神害盈而福谦”,实际是将人道好恶说成鬼神的好恶,再以鬼神的好恶支持人道的好恶原则。《系辞上传》说:“《易》曰:自天祐之,吉无不利。子曰:祐者,助也。天之所助者,顺也;人之所助者,信也。履信思乎顺,又以尚贤也。是以自天祐之,吉无不利也”据我的理解,这种说法的天,从形式上指的应如观卦《彖传》说的天神之道的天。这段文字要说的意思与“鬼神害盈而福谦”差不多,是借神道来讲人道。





《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”这是说易是人谋的产物，圣人作易的宗旨是解决人的修养问题。可见，人道问题是《易传》思想的归宿和灵魂。解决人的修养问题，主要是解决顺应天道自然之理和遵循人道之仁义原则的问题。为了完成这一宗旨，《易传》除了直接的阐扬阴阳之道与仁义之道外，实际上在许多情况下是采取了将天道伦理化和借神道进行人道教训的方式。



## 第七章 论《周易》的象数与义理

### 一、卦气与历数、 象数和义理

关于汉易卦气学的源流我已有专文考述,这里主要谈的是卦气学与“历数”及《易》之象数与义理的关系问题,目的在于澄清目前学界仍存在的关于这些问题的模糊认识。这些问题既是易学研究中的基本问题,也是中国哲学史上的重要问题。

在讨论卦气学的意义时,有的专家认为:“必定是古人经过‘仰观’‘俯察’,对天地万物随节气变化而生、旺、墓、绝的发展规律有了明确的认识之后,以其八卦及六十四卦之象数建构了一个‘与天地合其德,与四时合其序,与鬼神合其吉凶’的象数义理合一的模式,并由此派生出一套法天地而施政教的王者之礼。”<sup>①</sup> 我认为,说《易》和法天地而施政教的王者之礼皆以古人对天地四时的认识为基础,这是正确的;说法天地而施政教的王者之礼又是通过《易》的象数派生的,则是错误的。这种说法的错误就在于没有搞清《易》之象数和义理与“历数”之关系。

在尧以前,中国古人使用的是“火历”,以对“大火”即心宿二的观察来确定岁时,自尧时创制了太阳历。《尚书·尧典》记尧“乃命

<sup>①</sup> 刘大钧《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。





羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时……期年三百六旬有六日，以闰月定四时成岁，允厘百二，庶绩咸熙。”所谓“历象日月星辰，敬授人时”，“允厘百工，庶绩咸熙”，说的就是这种新历法直接运用于管理当时以农业生产为主的社会事物所获得的成功。《论语·尧曰》说：“尧曰：咨，尔舜！天之历数在尔躬。允执厥中，四海困穷，天禄永终。舜亦以命禹。”从尧舜禹之禅位皆以“天之历数相传为重要内容来看，掌握历数是掌握社会管理权力的重要标志。也就是说，这个“历数”本就包括了历法和“敬授人时”以指导社会生产的意义，或者说它本身就是一种“政”制和治道。这就是后来所谓的朔政制度。《大戴礼记·用兵》说：“夏桀商纣……不告朔于诸侯。”《周礼·春官·太史》说：“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。”《史记·历书》说：“幽历之后，周室微，陪臣执政，史不记时，君不告朔。”《谷梁传·文公十六年》说：“天子告朔于诸侯，诸侯受乎祫庙，礼也。公四不视朔，公不臣也，以公为厌政以甚矣。”这些说法表明，自尧以来夏商周三代确实存在着朔政制度，这种制度至春秋始渐废弛。虽朔政制度春秋以后始渐废弛，然其大致之义犹可从古文献中得知。今传《夏小正》、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子·时则训》所记反映的即古代朔政制度之遗义。如《夏小政》说：“正月启蛰，雁北乡，雉震雊，鱼陟负冰，农纬厥耒，初岁祭耒，囿有见韭，时有俊风，寒日涤冻塗，田鼠出，农率均田，獾祭鱼，鹰则为鸛，农及雪泽，初服于公田，采芸，鞠则见。初昏参中，斗柄县在下。柳梯，梅杏桃李则华，缙缃，鸡桴粥。”《月令》曰：“季春之月，日在胃，昏七星中，旦牵牛中……桐始华，田鼠化为鴽，虹始见，萍始生……是月也，天子乃荐鞠衣于先帝。命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟备具于天子焉。天子始乘舟。荐鮓于寝庙。乃为麦祈实。是月也，生气方盛，阳气发泄，句者毕出，萌者尽达，不可以内。天子布德行惠，命有司，发仓廩，赐贫穷，振乏绝。开府





库,出币帛,周天下,勉诸侯,聘名士,礼贤者。是月也,命司空曰:时雨将降,下水上腾,循行周邑,周视原野,修利堤防,开凿道路,毋有障塞。田猎置罟,罗罔、毕翳,饩兽之药,毋出九门……”从《夏小正》、《月令》所记来看,其内容主要有历象、表明节气之物候、农事等生产活动之安排,祭祀及政令之所禁等,这些内容实际可分为两个方面,一是历,一是政,讲历是为了施政,施政以明历为基础,反映的是顺天道以行人事的思想。难道这本身不就已经是“法天地而施政教的王者之礼”了吗?也就是说,《尧典》所谓“历象日月星辰,教授人时”,《论语》所谓“天之历数”,讲的都不止是历,而是历和政,本身就是一种“政”制或者说治道,即将历法所代表的当时人们对自然规律的认识直接运用于社会管理的活动之中,这中间并不存在一个什么再通过《易》的象数和义理去派生的环节。

业师金景芳先生曾经指出,中国古代《连山》、《归藏》、《周易》三易的产生不会在尧之前。<sup>①</sup>其理由是,据《易传》的阐释,《周易》关于天道的认识和筮法模拟历数的取义等,这些思想观念只能产生于尧创制的历法之后。有的学者在谈法天地而施政教的王者之礼源于卦气思想时也是举《彖》《象》等传的言论为例的。关于《周易》经传的关系,不是这里要讨论的问题,但有一点则是完全肯定的,即《易传》的天道观念、法天道思想肯定产生于中国古代历政文化之后并明显地受到了这种文化的思想精神的影响,这是没问题的。如《系辞传》在讲《周易》筮法时所说“象四时”、“象闰”、“乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日”;豫卦《彖传》所说“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服”;革卦《象传》所说“泽中有火,革。君子以治历明时”。很明显,这些说法都只能是有了明确历法知识才能说

<sup>①</sup> 金景芳:《三易思想的产生不在尧之前》,1992年《长白论丛》创刊号。





得出来的。没有历法知识人们对自然规律的客观必然性就不会有如此确定的认识,也不会产生自觉的明确的法天道顺应自然的思想。也就是说,不是《易》的象数和义理派生了法天地而施政教的王者之礼,而相反是中国古代历政文化的历算知识和尊重天道必然的思想为《易》的筮数和法天道思想提供了产生的前提条件。另外,从传世的古代历政之书《夏小正》和《礼记·月令》来看,二书均只字未言及易卦,而二书所记时令之物候则几乎皆见于卦气说,二者孰先孰后,这是不难辨别的。如果像有的论者所说,夏商已有卦气,《易》的象数和义理派生了法天地而施政教的王者之礼,何以这些礼书却只字不提到易卦?

进一步说,有些学者甚至事实上在《易》的象数与历法的关系上还存在着糊涂认识。卦气作为一个明确的概念,首先是由西汉人提出的,这是没问题的。如《汉书·谷永传》言:“王者躬行道德”,“则卦气理效”,《易纬·稽览图》云:“甲子卦气起中孚”,“六日八十分日之七”。我认为,综合《汉书》、《易纬》、《京房易传》、《新唐书》及清人惠栋《易汉学》等文献来看,卦气学是以天人感应和阴阳五行灾异说为理论支撑,借用了天文历法知识为形式,将《周易》占术与秦汉间流行的阴阳五行杂占术结合起来为技术手段,以占验人事吉凶为根宗旨的占算体系。也就是说,卦气不是讲历法的,而是借用历法知识建构其占算体系的。《易纬·是类谋》曰:“冬至日在坎,春分日在震,夏至日在离,秋分日在兑。四正之卦,卦有六爻,爻主一气。”郑玄注《易纬·通卦验》云:“冬至,坎始用事,而主六气,初六爻也。小寒于坎,直九二;大寒于坎,直六三;立春于坎,直六四;雨水于坎,直九五;惊蛰于坎,直上六。……大雪于兑,直上六。”僧一行《卦议》引西汉孟喜卦气说:“自冬至,中孚用事,一月之策,九六七八,是为三十。而卦以六候,候以五天,五六相乘,消息一变,十有二变而岁复初。坎震离兑,二十四气,次主一爻……”又





云：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说亦本于卦气。而后人以人事明之。”<sup>①</sup> 所谓十二月卦，即汉易之消息卦。很明显，卦气学的这种以易卦配四时、十二月、二十四气、七十二候的方法，必以历法对四时、十二月、二十四气、七十二候的划分为前提。令人不解的是，至今一些易学研究者仍延续历史上一些腐儒的观点，认为卦气学对中国古代历法的发展是有贡献的。其实，这个问题早就有人说清楚了。明人邢云路于其《古今律历考》中说：“夫是易也，易道体神，何物不有，历固在其中矣。然谓之曰象四时、象闰，曰当期之日。象者，象其奇偶；当者，当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消长，一而不一，则在人随四时测验，以更正之。正其数，即神乎易也。汉史不知，遂以大衍之数，牵强凑合，以步气朔，而谓历数诸率皆出于此，则非矣。”<sup>②</sup> 这是说，易学作为一种讲阴阳变易之道的哲学，可以涵概历学的精神，但历法是建立在对天象实测的基础上的。所谓大衍之数的说法，实际上是以历法说《易》，故所举只是概数，如误以为历数出自大衍之数，那就把事情搞颠倒了。《古今律历考》又云：“至于卦气图讖之说，尤属悖谬。一日诸侯，二日大夫，取名何义？后之历家不知，亦收之历数，赘矣”，“至其以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、候、大夫、卿之数，其原出自《孟氏章句》，京房又以卦爻配直一期之日，以附《易纬》之文，<sup>③</sup> 用占灾眚吉凶。至于阴阳之变，则错乱不明。以后《乾象》、《天保》各有因革，亦皆不经。其于历数之差率，则毫无关系。自魏以来，始载于历经。相沿历书，唐宋金不变。至至元庚辰，郭守敬造《授时历》，始删去。删之诚是也。其法大都自冬至初候起中孚，而坎离震兑各主一方……此其术也，于历法何预焉。”我认为邢氏之言乃

① 《新唐书》卷二十七。

② 《古今律历考》卷一《周易考》，丛书集成初编本。

③ 邢氏以为《易纬》之文先于京氏之学。



有识之论。孟京易学至西晋已是书无师了，而于历学领域却仍是谬种流传，直到元代郭守敬才割去了这个附著于历学上的赘瘤，使之退出历学领域。

卦气与历数的关系问题，本质上还是个象数与义理的关系问题。因为有的专家一方说法天道施政教的王者之礼由《易》的象数义理合一的模式派生，一方面又直接说《易》的义理是由象数派生的，实际还是说法天地施政教的王者之礼是根源于象数。

要认清象数与义理的关系，首先应正确认识《周易》象数的实质。据我的理解，《周易》的象数实际是人的理性认识成果，它不是客观事物本身或对客观事物的简单摹写。因此，如《易传》之类后人对《易经》的认识理解，已经不是八卦与自然物象之间的那种关系。具体说如《周易》的六十四卦系统，其中包含了古人关于吉凶之理的认识。即古人在长期观察和分析自然与人的关系、人与人的关系的基础上，形成了对天道与人道的认识，形成了顺应天道和人道则吉，逆之则凶的一系列认识，将这些认识储存于六十四卦的系统之中，即通过卦爻代表的时位、刚柔特性及中正、承乘、比应等关系或者说象的系统来表达这些认识。

根据以上的理解，我不能同意什么《易传》等书“所阐发的义理都是生发于象数之本的”、“义理脱胎于象数”、义理是象数“这棵树上出的丰硕果实”之类的说法。首先，如果从根源上说，所谓象数和义理都是人们认识客观事物的果实，而从衍生的过程来说，是人们头脑中形成了一套认识，然后用六十四卦系统表示出来。换句话说，在《周易》的象数系统诞生之前，人们实际已经有了关于天道、人道和吉凶之理的认识，这些认识并非根源于《周易》的象数系统，根本不是什么象数派生义理、义理脱胎于象数的问题。这样一个其实并不很复杂的问题，竟长期以来困扰了许多人。其次，如《易传》等书对义理的阐释是不是都脱胎于象数呢？也不是。比如



说,《论语·述而》中记孔子语曰:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”据此,孔子学易当在五十岁以后。那就是说,《易传》里“子曰”之类中所讲的仁义道德,孔子早已讲了大半生,哪里是什么从象数中生发出来的,只不过是借《周易》讲出来而已!又如有的论者所举旅卦《象传》讲的“山上有火,旅。君子以明慎用刑而不留狱”之类的思想,实际都是历史上人们在政治实践中积累的宝贵经验。我坚信这种义理绝非“脱胎于象数”,明眼人都能看出这只是借卦象阐发之而已。我根本不相信谁能从旅卦的卦象中看出用刑治狱的道理,倒是《象传》的作者把这种道理寄托于旅卦卦象这种符号之下,赋予了它这种特定的含义。要之,如《易传》等书,实际多是借象数以言义理。如果是就易学的表达方式而言,我完全赞同结合象数来讲义理的方式,因为易学有易学的特点,不借象数讲道理,《周易》就成了《论语》《孟子》那种形式的东西。但是,无论怎么讲,都必须明白一点,那就是义理才是易学的灵魂。而且,我们不要忘了《周易》除了象数还有“辞”。事实上想要了解《周易》的义理,辞还是最重要的。据《系辞传》的看法:“是故君子所居而安者,易之序也;所乐而玩者,爻之辞也”,“亦要存亡吉凶,则居可知矣。知者观其彖辞,则思过半矣”。《系辞传》之说不谓不古,肯定是“先儒”之说,而在先儒看来,认真读卦爻辞对卦爻的意思大体也就可以理解了。反过来说,假设《周易》只有六十四卦的卦象而无卦爻辞,我不知道专家们能从中看出些什么?也就是说,了解象数可以帮助人理解义理,但绝不必象有些论者那样把象数问题看得那么严重。

有的专家反复再三,语重心长地强调象数是义理之本,义理脱胎于象数,认为卦气说代表了中华文化的精妙底蕴,并主张改写两汉乃至先秦的哲学史。也就是说,主张对卦气学代表的汉易象数学的思想价值及其于中国哲学史上的地位给予重新认识和评价。





那么,历代史家和经学家是如何看待以孟喜、京房之卦气说为代表的汉易象数学呢?据《史记》与《汉书》二史《儒林传》的记载,自孔子授易,六传至田何。汉兴,田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙,田王孙授施仇、孟喜、梁丘贺,于是形成了施、孟、梁三家易学。而孟喜其人“好自称誉,得《易》家候阴阳灾变书,诈言师田生且死时枕喜膝,独传喜,诸儒以此耀之”。《汉书·儒林传》又云:“京房受《易》梁人焦贲延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死,房以为延寿《易》即孟氏学,翟牧、白生不肯,皆曰非也。至成帝时,刘向校书,考《易》说,以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军,大谊略同,唯京氏为异党,焦延寿独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。”清代经学史家皮锡瑞云:“战国诸子及汉初诸儒言《易》,亦皆切人事而不主阴阳灾变,至孟京出而说始异”,“首改师法,不出于田何、杨叔、丁将军者,始于孟而成于京”。<sup>①</sup>清人唐晏评论京房之学说:“《易》之有京氏,犹诗之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》,后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行,以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者,多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”<sup>②</sup>也就是说,这些经、史家认为,作为汉易象数学代表的孟、京之学是直接来源于“《易》家候阴阳灾变书”和“隐士之说”的,这种学问已改变了孔子易学的学术精神,骨子里已是阴阳五行之学,是近乎谶纬的诡秘神学。我认为,这些说法和看法都是符合事实的。

《汉书·五行志》中大量记录了刘向、京房等人讨论卦气和运用这种理论分析《左传》所记妖祥灾异及占测西汉时政之语。如:“木色青,故有青眚青祥。凡貌伤者病木气,木气病则金沴之,冲气相通也。于《易》,震在东方,为春为木也;兑在西方,为秋为金也;离



① 涵芬楼影印本《经学通论》卷一第20页。

② 唐氏《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第44页。

在南方,为夏为火也;坎在北方,为冬为水也。春与秋,日夜分,寒暑平,是以金木之气易以相变。故貌伤则致秋阴常雨,言伤则致春阳常旱也。至于冬夏,日夜相反,寒暑殊绝,水火之气不得相并,极视伤常奥,听伤常寒者,其气然也。逆之,其极曰恶;顺之,其福曰攸好德。刘歆《易》传曰:有鳞虫之孽,羊祸,鼻痾。说以为于天文东方辰为龙星,故为鳞虫;于《易》兑为羊,木为金所病,故致羊祸,与常雨同应。此说非是。春与秋,气阴阳相敌,木病金盛,故能相并,唯此一事耳。祸与妖、痾、祥、眚同类,不得独异。”这是有关卦气学说原理的研讨。又如:“景帝三年二月,邯郸狗与彘交。悖乱之气,近犬豕之祸也。是时,赵王遂悖乱,与吴楚谋为逆,遣使匈奴求助兵,卒伏其辜。犬,兵革失众之占;豕,北方匈奴之象。逆言失听,交于异类,以生害也。京房《易传》曰:‘夫妇不严,厥妖狗豕交。兹谓反德,国有兵革’”。“文帝四年六月,大雨雪。后三岁,淮南王长谋反,发觉,迁,道死。京房《易传》曰:‘夏雨雪,戒臣为乱。’”“定公元年‘十月,陨霜杀菽’。刘向以为,周十月,今八月也,消卦为《观》,阴气未至君位而杀,诛罚不由君出,在臣下之象也。是时,季氏逐昭公,公死于外,定公得立,故天见灾以视公也。”这是用卦气说对灾异实例的占验分析。谷永是西汉研究京房易学的专家,他在回答成帝有关灾变问题的咨询时说:“王者躬行道德”,“则卦气理效,五征时序”,“失道妄行”,“则卦气悖乱,咎征著邴”。这是对卦气占验原理的概括。《汉书·五行志》、《方技列传》、《儒林传》及京房等人的本传中的这类记载不胜枚举。

从上引这些记载来看,汉易象数学实际是以神秘的五行运数与天人感应论相结合做为理论支撑,借用天文历法知识作为外在形式而建构起来的公式化的占算系统,是五行运数说与天人感应论相结合的怪胎,十分荒诞无稽。这种东西与孔子《易传》的理论内涵是不可同日而语的。如果说这种学问代表着中华文化的精妙





之处的话,那么中华文化不精妙的东西又该是什么呢?《四库》馆臣云:“易本为卜筮之书,故末派流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之遂能排击汉儒自标新学。”<sup>①</sup> 据我的理解,所谓末派,说的就是区别于孔子义理易学的以汉易卦气说为代表的象数学。这种学问荒诞诡譎,驰骋穿凿,作为一种学术,其必然走向衰亡的根本原因,就在于其内在的理论劣根。

从历史的经验看,重象数与重义理的分歧,这里面实际主要是主张把《周易》做为卜筮之书来研究还是把它作为讲思想的书来研究的问题。汉、宋易学中的象数学大师,如孟喜、京房、虞翻、邵雍等,大都是著名的占算家,其中亦有陈抟之类的神仙家。而义理学派的大师如王弼、程颐、张载、王夫之等,都是历史上影响深远的思想家。汉人将象数易学发展到登峰造极的地步,可是汉人的这类书籍至今传世者很少,而如孟、京之学亦早已是“有书无师”<sup>②</sup> 了。以卦气说而论,正如清人惠栋所言:“宋元以来,汉学日就灭亡,几不知卦气为何物矣。”<sup>③</sup> 与此相反,倒是不讲卦气之类的孔子《易传》从古至今一直受到重视。也就是说,正因孔子《易传》不尚占筮,阐扬义理,使易学从史巫之术摆脱出来,变为有益社会和有益人们心智的学术,所以历久不衰。而汉易象数学以占筮为能事,几使易学重新沦为史巫之术,像这样的东西失去其学术上的地位而流落江湖是毫不奇怪的。



① 《十三经注疏》本《周易正义提要》。

② 见《隋书·经籍志》。

③ 惠栋:《汉易学·孟长卿易上》,《清经解续编》(一),第781页。



## 二、《周易》筮数与象理的本质 及其占筮原理的矛盾



近年来对《周易》感兴趣的人很多,有关《周易》的各类书籍也出版了很多,但可以说人们关于《周易》认识也相当混乱。因而,对《周易》的构成要素数、象、理的本质及《周易》占断原理等问题给予科学的说明,不仅对《周易》学术研究的发展具有重要的意义,对于人们现实精神生活的健康发展亦有重要的意义。

### (一)数与象在占筮过程中的意义

传统易学认为,《周易》之学包括象、数、理三部分内容,并认为象与数性质相类,因将两者合称为象数学,称有关理的内容为义理之学。我认为,就数、象、理的实际含义,或者说就三者在《周易》占断吉凶过程中的作用来看,数是与筮法结合在一起的,而象则是与理结合在一起的。也就是说,如果对《周易》的占断体系加以分析的话,它实际可分筮数与象理两个系统。

《易·系辞传上》说:“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶”;“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占”;“极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神”;“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动。而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断吉凶,是故谓之爻”。从这些说法中我们应注意到这样两个问题:一、《易传》的作者总是把象与辞联系在一起的,两者是密不可分的。“观象系辞焉而明吉凶”,是说吉凶之理本寓于卦爻象中,卦爻辞是为说明卦象之吉凶意义而作的;“居则观其象而玩其辞”,是说不占筮的时候即平时读易,应将对卦爻





象的观察与对卦爻辞的玩味结合起来理解易的吉凶之理。也就是说，辞是为了明象而作，两者互为表里，功用实为一致，都是《周易》吉凶之理的载体。二、“极数知来之谓占”，“观象系辞焉而明吉凶”，“系辞焉以断吉凶”，《易传》这里讲的“占”与“明”、“断”的含义是有分寸的，“占”与“断”、“明”的意思不能等同。“极数知来之谓占”，是说穷极蓍策之数（即运用筮数计算）预知未来叫做占。占的含义原起于龟卜，为“视问”之义。就一般的意义来说它可通指占断吉凶之义。但这个“占”与明、“断”之义实有区别，行筮或者说运用筮数计算的过程卦象未成，阴阳不测，吉凶未现，答案还未出来，所以是“问”；行筮的过程一经完成，象就产生了，即吉凶之象已现，是固定的了，答案实已在其中，只是对答案分析判断的问题了，所以《系辞传》讲象和辞的时候用“明”和“断”。《系辞传》又说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏往”，“夫易彰往而察来”。这些说法实际都表明筮数与卦象的特性不同。筮数的特点是变化不定，卦象的特点是固定有形。“圆”即变化不定之义，“方”即固定有形之义。数运算的结果是变化不定的，所以称“神”，即阴阳莫测；卦象是固定有形的，所以称“知”。“知”，也就是“智”。卦象是稳定的，所以储存一定的内容即有关吉凶的经验和智慧。“神以知来”是说通过筮数变化莫测的运算可以预知来事；“知以藏往”是说卦象中储藏着以往的经验，也就是《周易》用以断定吉凶的事理。《易传》这种对筮与数特征的揭示，实际也表明卦象与义理或者吉凶之理是结合在一起的。行筮如同发问，成卦如同有了答案，因为象是与吉凶之理结合在一起的，是有意义的，有了象才能明“知”，才可断定吉凶，数则只在行筮的过程发挥作用。也就是说，如将整个占筮过程加以分解，可分为两个阶段，数是第一阶段的主要角色，其作用是定卦象，此即所谓“极数定象”；象是第二阶段的主要角色，其作用是藉以论断吉凶之理，此即所谓“因象明理”。总





而言之,数属筮法系统,而象与辞则同属理的系统,筮数的作用是定卦象,象理的作用是断吉凶。

我们这样理解筮数与象理的区别,是不是说筮数根本就不含有任何与吉凶有关的意义呢?这个问题不能简单回答。就卜筮这种形式的发展过程而言,它可能经历过有筮无卦的阶段。也就是说,人们曾用数来定吉凶。但很显然,数本身没有吉凶的含义,某数为吉,某数为凶,这是人们观念的产物,是人赋予了数以吉凶含义。也就是说,当数作为可以断吉凶的意义符号时,它的本质实际就是“象”了,即已是某种人事存在状态及其变化结果的象征。就《周易》来说,《系辞传》论筮法时所举的天地之数即自然奇偶之数,是没有与吉凶有关的意义的,只有运算的结果,即七、八、九、六这四个数才有意义,因为它们分别代表着刚柔性质不同的“四象”,但此时这四个数的本质也是“象”,因它们刚柔不同的性质也就是人赋予的象征意义。

## (二)象理系统的本质及象理关系

我认为,从本质上说象理系统主要是对人事存在和变化状态及其将导致之结局的模拟,是古人长期积累的社会人生经验的结晶,或者说是人们社会存在的一种真实可信的反映。其中凝聚了古人理性化很高的思维成果,包含了不少反映事物本质和发展规律的认识,具有很高的价值,是《周易》真正的生命力所在。

《系辞上传》之第二章说:“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也,悔吝者忧虞之象也,变化者进退之象也,刚柔者昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。”“是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。是以‘自天祐之,吉无不利。’”这一章实质是说圣人设卦是为了明吉凶之理或者说以吉凶之理示人,而《周易》之所谓吉凶、悔吝、变化、刚柔等





等,实际就是对人们社会生活中失得、忧虞、进退及自然界的昼夜变化等现象的模拟。因为六爻的变化,实包含了天道与人道的变化规律,所以对人们如何立身行事具有指导作用,人们应认真学习体会,这样行动起来就可以吉祥而无所不利。也就是说,《周易》象理系统之所以具有指导人生的作用,因为它本来就是人生进退得失经验的模拟和概括,反映了社会生活与自然界的一些规律。三才之道,人道为本,《周易》讲天道是为了明人道。《系辞上传》之第八章说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也。拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。”这也是说卦爻象实际是对繁杂之社会人事的模拟,辞是对象所模拟事物包含的吉凶之理的说明,所以人们可以依据象理系统来推断吉凶。

第八章接下去由“鸣鹤在阴”至“盗之招也”的一段文字,是孔子就《周易》部分卦爻辞所做的议论,或者说是对其义理的解说发挥。这段议论很有意义,可谓对经文去伪存真的升华,从中正可看出,卦爻辞论断吉凶,从本质上说依据的并不是什么别的,而是实实在在的存在于生活中的事实与道理:人的言行善恶不同,会引出或荣或辱的不同结果;小心倍至,即可少出失误;有功劳又能谦逊有礼,得到的地位方能巩固;地位虽高,但失去群众,又无贤能之人辅助,则必动而有悔;该保密的事情不能保密,会给人带来害处,会使处于孕育状态的事物夭折;不是你的东西你却非分占有,这就容易引来别人的争夺;显示财宝会招来盗贼;女人打扮得过于风骚就会引发男人淫邪的欲望。《系辞传》中几处记有孔子对爻辞义类似的发明。孔子对《周易》的伟大贡献就在于他脱去了《周易》的神秘外衣,把它包含的人生经验和哲理明白地揭示出来。孔子的解说,也可以使我们明白,《周易》的象理系统,或者说它的六十四卦三百





八十四爻,实际是对人生可能遇到的各种各样的存在状态及变化结果的模拟系统;也就是说,象理系统实际是把人在社会生活中一定的主客观条件或因素及其将引发导致的结局分别储存于卦爻符号体系之中,或者说用卦爻符号体系这种特殊的形式体现出来。

《周易》论断吉凶,不是任意的,是有一套稳定的依据的,这就是《周易》的义例体系。《周易》的义例体系,包括卦爻之时、六爻位序的尊卑、爻与爻之间的应比关系、爻自身之德的刚柔中正等等关涉卦爻吉凶的因素。王弼《周易注》云:“夫卦者,时也;夫爻者,适时之变者也。”即认为《周易》六十四卦,一卦为一时。一时为一义,亦即以六十四卦的每一卦各为具有自身特征的时期,实际也就是人事存在与发展变化的各种背景。如泰卦表示人事关系和谐顺畅的时期,否卦则表示人事关系否塞不通的时期等等。剥卦表示小人得势君子受到排挤和迫害的时期,夬卦则表示君子决除小人之时。卦时的特征是相对稳定的,六爻相对于卦则犹如一个时期的不同发展时期,不同的时段又有其自身的特点。一爻所主之吉凶,既要受到卦时特征的制约,也要受到其自身的时期的制约。比如说泰的时期总的是好,但人具体处于泰之鼎盛时期还是处于泰已行将转化为否的时期,时段给他的吉利利害影响实际又是大不相同的。总之,卦爻之时是对时的因素给予人的不同吉凶利害影响的模拟。《周易》卦之六爻位序,有高低贵贱不同等级的含义,即分别象征着人事关系的上与下,贵与贱等地位、身份条件之不同。前人关于爻位的所谓君位臣位、元士之位、大夫之位、公卿之位、诸侯之位、天子之位等等说法,实际也正表明爻位的上下贵贱之分乃是对人们之间的等级关系及其给人们以不同的利害影响的模拟。《周易》卦之六爻间应、比、乘、承的关系,也是《周易》用以断定吉凶的重要依据之一。通过这些关系,就把人们之间诸如上下级、亲友、邻里、同事等等种种复杂的关系及这些关系在一定条件下对人



的利害影响模拟出来了。一爻自身之德,是用爻之刚柔中正的情况来表示的。爻之刚柔犹如人之性情禀赋,人之性情的刚柔、才质的强弱,在一定情况下会对人之所为的成败利害发生重要影响。所谓正与不正,《易》例是用爻之刚柔与位之刚柔的结合情况来表示的。大体说,是否得正是对人之品德操行的模拟。人自身的德行如何,有无一个正确的做人原则,这肯定会对自身所得之吉凶利害发生程度不同的影响,一般来说这是没什么疑问的。所谓中,实际讲的是人立身行事的方法论问题。中的实质是合时,即根据客观情况恰当处理问题,把握好该如何做,做到何种程度的问题。很显然,一个人处理问题的方法是否恰当得宜,会直接影响事情的结局,从而给人带来不同的利害。归结起来,诸如上述《周易》用以论断吉凶的依据,实际都是对社会生活中人们的主客观条件及其吉凶利害结果的模拟,而这些模拟又都是通过卦爻象来实现的。所以,我认为象实际属于义理系统,从本质上说象理系统是对人事存在和变化状态及其可能导致的结局的模拟,是古人长期积累的社会生活经验的结晶。

这里还有一个需要澄清的问题,就是象与理的关系问题。卦爻象与爻的义理是密不可分的一个系统,这点前面我们已有论述。这里要说的是两者的产生孰先孰后,或者说哪一个是内容实质哪一个是形式的问题。《易传》讲“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶”,又讲“观象玩辞”,宋儒也讲“因象明理”,这些说法能不能说明先有卦象系统而后有吉凶之理、吉凶之理是从卦象中产生出来的呢?我认为不能。“圣人设卦,观象系辞”,讲的是象与辞的关系,辞当然是理的载体,但辞不就是理,象也不就是理。就《周易》的具体制作过程来说,先有卦爻象,后有说明卦爻象所含凶吉之理的辞,这是传统的说法,我认为这种说法是可信的,因为事物总是由简单到复杂,由不完备到完备的。《易》可能经历过没有占辞的阶段,即以





卦爻象定吉凶。但可以肯定地说，卦爻象是人画出来的，他的吉凶含义是人赋予的，是人先有了吉凶的概念，先有了关于人事存在变化及其吉凶结果的经验，认识了其中的一些规律，而后才创建了一套符号体系把这些认识成果储存进去。也就是说，从本源上说应先有人们关于吉凶之理的认识，然后才有表达它的卦爻符号体系，卦爻符号只适应占筮要求的特殊形式，人们关于人事吉凶的经验，才是推断吉凶的真实依据和基础。只有如此认识问题，才符合实际规律。我认为，传统易学讲的因象明理，说的是如何读《易》的问题，这是对的。当然，如果把象的含义指为人们社会生活的实际现象或自然现象，它又是人们认识产生的条件。但如果把象理解为某种符号和图式，并以为这是《周易》吉凶之理演生的根源，则肯定是谬误浅陋之见。从根源上说《周易》之理肯定不是从卦爻象或什么河图、洛书之类中推演出来的。《易传》中所谓“河出图，洛出书，圣人则之”的说法，不是妄人窜入的造说，也定系以讹传讹之论。而此后汉儒又添枝加叶，遂有神龟龙马的神话。这种神秘的说法，歪曲《周易》产生的真实基础，把人道说成神道，乃至今日仍为一些别有用心的人所利用，这是很值得注意的。

### (三)《周易》占筮原理的矛盾

如前所述，《周易》的象理系统是人们社会生活的吉凶经验的总结。《周易》六十四卦三百八十四爻把人们可能遇到的复杂情况及其吉凶利害的结局分别储存于卦爻象之中。用《周易》占筮，实际就是用《周易》的筮法从卦爻体系中为占问者选出某卦爻来作为他所面临的情况及吉凶之结局。这样就存在一个占问者的实际主客观情况与《周易》的象理系统所模拟的情况及其吉凶结局的关系问题。我们说过，《周易》象理系统是人们长期积累的社会人生经验的结晶，是人们社会存在的一种真实可信的反映。这也就是说，





假如一个人的实际情况,亦即其诸多的主客观因素大体上与通过筮法选出的某卦爻所模拟的情况相吻合,这个人的吉凶利害的遭遇则亦将与某卦爻所指示的结局大体相似。我们知道,用《周易》占筮得出哪一卦哪一爻,是靠筮法来实现的,那么就存在这样一个问题,即用《周易》的筮法来定卦爻象,能不能准确的选出与占问者主客观情况相一致的卦爻象来。这就涉及到对《周易》筮法的分析。

《系辞传》那段论《周易》筮法的文字云:“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数,五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十(有五),其用四十有九,分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四,以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后挂。乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成易,十有八变而成卦。八卦而小成,引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。”这段话最重要的意义,就是讲如何得出一卦。

其中“天一、地二”、“天数”、“地数”说法中的“天”、“地”,实际说的是数之奇偶。“此所以成变化而行鬼神也”,是说筮数变化所产生的阴阳莫测的结果靠的就是这五十五个奇偶之数的运算。“大衍之数”以下至“十有八变而成卦”讲的是揲蓍成卦的具体方法步骤。为什么讲奇偶之数要冠以天地之名,讲求卦的方法为什么要讲到天地四时、闰月及一年之日数?其实,这些讲法没什么实际意义,或者说与求卦没有关系。这样讲原因可能有两个:一是为了表明这样的操作运算过程,不是随随便便的,是有根据的;二是《周易》筮法的发明,可能受到历数启发,或者说得益于当时人们已有的历数知识。但从实质上说,这种计算只是为了得出分别代表少





阳、少阴、老阳、老阴的七、八、九、六中的一个数,得出哪一个数,实际就是由这信手一分的偶然性决定的。也就是说,选卦方法的本质要求是必须采用带有偶然性的方式,碰上哪卦是哪卦。归结起来,《周易》筮法的实质就是一种数学计算,这种数学计算的实际意义就是通过偶然性的方式从六十四卦象理系统中选出一定的卦爻。因所选出的卦爻象中已储存着一种模拟某种人事存在状态与变化结局及其吉凶的道理,所以可藉以论断吉凶,这样,人们所要预知的结果也就出来了。这也就是《周易》的占筮原理。

既然筮法为占问者在《周易》象理系统中选择卦爻象的原则是必须坚持用偶然性的方式,即不能由人有意识地去挑选卦爻,那么仅就卦来说,选出与占问者的实际情形相符之卦的可能性只有六十四分之一,即约为百分之一点六。这同时也就意味着将约有百分之九十八的可能是两者情形不相符。当然,《周易》一些卦爻与卦爻间的相似性及其象义的抽象性、模糊性以及由此带来的人们理解卦爻象义的随机性,又可以对两者不相符的矛盾有一定的弥补。但是,这并不能改变从科学的意义上对《周易》占筮体系中存在的这种矛盾的认定。也就是说,我们之所以认为《周易》的占筮原理是不科学的,是因为筮数计算的偶然性决定了得出何种卦爻,而占问者的实际处境与所选定的卦爻模拟的状态相似的可能性极小。当然,问题还不仅在于此,问题的实质更在于实际上无论所选定的卦爻象是否与占问者的实际相吻合,这种由计算之偶然性得出的卦爻象与人的实际具体处境之间都没有任何真实的联系,这种选择完全是盲目、无根据的。换句话说,即便这种选择结果的偶合率很高,也不能说明这种方法是科学的。

有人曾经这样说:科学实验失败九十九次,成功一次,人们仍认为是科学;占卦灵验了九十九次,有一次没灵验就说这是迷信,这是不公平的。这种说法貌似有理,实际是站不住脚的。说占卦





能达到百分之九十九的应验率,这种假设本身根本就没有什么现实性。这点我们可姑且不论,但占筮肯定与科学实验不同,因为科学实验失败了,人们可以找出失败的原因。成功了有成功的依据,都可以讲清楚,让人信服,这是因为它本身确实不是虚妄的。而卜筮不同,时至今日还没有见到任何一种能清楚说明卜筮之所以科学的真实依据。讲来讲去,无非是模糊地讲一些什么“天人感应”之类的谰言。具体是怎么“感应”的,根本没人讲,也讲不清。现代科学如此昌明,但人们却无法从中找出《周易》占筮的科学依据,而不得不拿出古老的神秘主义的“天人感应”论来支吾其词,这只能说明科学与迷信有着无法抹杀的差别这个事实。

说到这里,又涉及到这样的问题:既然卜筮是一种迷信活动,它本身并不是人类科学认识世界从而把握自己命运的方法,为什么在科学如此发达的今天仍然有人要算卦。这是一个相当复杂的问题,并不是研究《周易》本身就能回答的。这个问题我在另外一篇文章中已谈过。简单地说,我认为人们相信《周易》的占筮功用,原因是复杂的,有社会经济、科学文化状况等客观原因。更有人类心理愿望上的主观原因,而这些原因可能在将来相当长的历史时期内仍不会消失。任何算命占卦之类形式的存在与延续,实际并不在它本身灵不灵,从根本上说正在于这些原因的存在。

当然,如果就《周易》本身来说,也并不是说它根本没有使人相信的因素。这些因素归纳起来有如下几点:第一,《周易》的象理系统本来源于社会生活实际,人们的社会生活总会有其相通相似之处,所以作为概括人们生活经验的卦爻象理总会有令人感到相似之处,这是不奇怪的。第二,《周易》象理系统的抽象性和模糊性使之具有很大的涵概性和理解的随机性,不同的卦犹如不同型号的鞋,它可以适用于大体相近的任何人的脚。第三,《周易》卦爻辞占断吉凶利害,往往以人的主观行为作为事情发展的结局的一个重



要条件,即虽然背景条件是一定的,但因人的主观行为不同而吉凶结果不同,人的行为如合理则结果多好,反之结果则多不好。这不仅合乎事理的,同时也为占筮的结果提供了两种可能。事情的结局如按成败、利害来区分,本来就无外乎两种,两种可能都讲到了,结果自然不会出此预断。总的看,《周易》经文与后世在《周易》基础上形成的占书有所不同。后世《周易》系统的占书多对所占之事的分类及占得之答案都比《周易》讲得明细具体。从卜筮的意义上看,这似乎是更精严了,符合人们想知道明确具体的占筮结果的愿望,但实际上这样就发展了《周易》占筮原理固有的矛盾,即增加了占筮结果与人的实际情况不符合的可能性。

### 三、《周易》的生命力

《周易》诞生至今已有一千多年的历史了。历史上曾有很多人研究它,现在仍然有很多人研究它,足见它有着很强的生命力。

古人也好,今人也好,人们之所以对《周易》有兴趣,归结起来,不外是两个原因,一是《周易》可以用来卜筮,一是《周易》里面讲了对人们有益的思想。也就是说,人们对《周易》的价值的肯定,或者是认为用它占筮很灵验,或者是认为《周易》中有哲学或科学,也有人认为《周易》之所以在卜筮方面很灵验正是因为它合乎科学。《周易》正是这样一部奇书。迷信与哲学、科学都与它联系上了,所以它令许多人感到是个谜,它显得有些“神”。

人们对《周易》认识确实是矛盾的,但这并不奇怪,因为《周易》里面本来就是又有迷信,又有哲学,也有科学。《周易》是卜筮之书,卜筮是一种迷信的行为,无论现在有些人用何种貌似科学的道理来为之辩解,这恐怕还是改变不了的事实。但《周易》用阴阳对





立统一的关系来看待这个世界的一切存在,解释这个世界一切事物的发展变化,这即是哲学,也合乎科学。《周易》正是这样一个既包含着哲学与科学,也含有迷信的统一体。

迷信与正确的世界观与方法论本是矛盾的或者说的不相容的,怎么会统一在一起?其实,所谓矛盾的东西本来就有统一的一面,所谓的不相容是从理论原则上讲的,讲的是矛盾的发展转化,就活生生的历史、活生生的现实、活生生的事、活生生的人来看,美与丑、善与恶、真实与虚妄,往往并不是截然分开而是共存于一体之中的。迷信、哲学、科学都是人们认识世界的产物,都不可避免地受到人们认识水平的制约。正因如此,迷信里面会有哲学和科学,哲学和科学里面也可能杂有某种迷信。也就是说,迷信与哲学或科学,它们之间有真实与虚妄的区别,这是不能抹杀的,但它们都是人类认识活动的产物。人们用《周易》(包括用其它任何方式)来占问吉凶,以求趋利避害,从本质上说,或者说人们主观愿望的实质,就是要了解与自己相关的客观,从而决定自身的行为,哲学、科学的本质意义,同样是人们在要求认识世界,寻求自己行为的正确性。而且,卜筮作为古人的一种认识活动,它的内容绝不会全部都是虚妄的,它与人们当时认识世界的水平是相一致的。也就是说,这种虚妄的形式里面必然包含着人们对世界的一些真实合理的认识。就《周易》而言,它是在夏商两代的《连山》、《归藏》二易的基础上发展而来的,其中积淀着中国进入文明社会后人们认识世界的精华。所以,《周易》既是卜筮之书,又包含着哲学和社会思想,也反映了当时的科学知识。

因为我们是谈《周易》的生命力问题,所以,说到这里就涉及到这两样个问题:第一,既然卜筮是一种迷信活动,它本身并不是人类科学地认识世界从而把握自己命运的方法,为什么在科学昌明如此的今天仍然有人要算卦?第二,《周易》中的哲学观念、社会思





想、自然科学知识,都是古人认识水平的体现,为什么会引起今人的重视?

关于第一个问题,我认为其原因是复杂的。首先,应该说人们仍然用《周易》算命根本性的原因并不在《周易》如何“神”,而在于人,在于人们的一种心理要求。外国人不用《周易》算卦,但可以说几乎所有民族,无现在先进或落后程度如何,都有他们算命占问的某种方式,看来想要预知与个人利害相关的未来,这是人类普遍共有的一种心理。当然,随着科学的发达,人类文化程度的提高及人类经验的不断积累,人们对未来的预见能力肯定会有很大提高,但可以肯定,无论科学如何发达,人类的经验如何丰富,对于生活中将要发生的与个人切身利益相关的事情,人们恐怕还是难以前知的,而人们想要预知未来的心理却并不会消失,所以,算命占卦之类的事情恐怕在将来很长的历史时期内也还会存在。一般说来,信不信命,或者说是否认为算命占卦之类可信,这涉及到一个人的世界观问题,人们对世界的认识又与人们的文化水准有很大关系,也就是说,随着人们文化水准的普遍提高,科学世界观在人们头脑中的普遍确立,相信算命占卦之类的人肯定会大大减少。但事实上问题并非如此简单,现在无论是西方或东方的发达国家,又信上帝又信科学的人都不少,像我们这样经济文化发展都不够发达且很不平衡的国家,有很多人相信算命占卦就更不奇怪了。科学与迷信是矛盾的,但可以预见,在相当长的历史时期内,想要我们的社会成员都成为唯物主义者,那显然是办不到的,科学与迷信将长期并存,人们又信科学又信迷信(有些是以迷信为科学)的现象将会长期存在。总之,人们相信《周易》的占筮功用,原因是复杂的,有社会经济、科学文化状况的客观原因,也有人类心理愿望上的主观原因,这些原因可能很久不会消失。

在中国,属于“预测”命运之类的方式不止一种,但人们最推崇





《周易》，这就有《周易》本身的原因了。人们之所以推崇《周易》的原因也是复杂的。首先，在今存的占筮书中或者说各类占筮体系中，《周易》最为古老。依人们的观念，科学是越新的东西越先进，迷信则是愈古老的东西愈灵验。其次，由于《周易》自汉代即列为群经之首，尽管后来很多流行的卜筮体系与《周易》的原始方法已有许多不同，但是程度不同地与《周易》存在渊源关系，并且都以《周易》为标榜。于是，《周易》在卜筮方面的权威性就得到了人们的公认，《周易》的构成要素数、象、理，开创了后世各类《周易》系统的卦书的占筮原理。数，实际上是数学计算，在占筮中的作用是为了求出卦爻象，用筮法来成卦，可以排出人的主观因素，卦爻象的得来，实际是由揲筮过程中的“分而为二”这一操作环节的偶然性决定的，后世成卦的方法有多种，但都本此原理。无论用何种方式来定卦象，得什么卦象都不能参入人的主观意愿，要全凭偶然。关于筮法，《易传》特别说明了“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”的象征意义，这些讲法的目的，无非是在讲用数确定卦象不是随便的，是有根据的，但今天看来，无论其根据的理由如何，由这种计算的偶然性得出的数与人的处境、命运之间并没有什么必然联系。我们说《周易》占筮绝不是什么科学，关键就在这里。如果有人硬要坚持认为这种计算的结果会与人们的命运之间有什么联系，那恐怕只能用神秘主义来加以解释了。至于卦爻象确定之后，《周易》根据卦象、爻象、卦爻的性质、爻与爻之间的关系，即根据卦爻之德才、时位等因素来确定吉凶，或者说，《周易》所讲的所以为吉、所以为凶的道理，应该说是真实可信的，因为这一部分内容实际是古人对社会人生认识之经验的概括，其中确实包含了很多理性化或者说反映了客观规律的认识。《周易》六十四卦三百八十四爻实际反映了人生可遇到的各种问题与处境，并指示人们应如何对待，可能出现何种结局。《周易》根据德才、时位等一系列主客观条件来断





定卦爻之吉凶,这无疑符合人们的社会生活实际的。一个人的吉凶利害,确实离不开他的主客观条件,所以我们说《周易》所讲的吉凶之理是可信的。但这不等于卜筮可信,因为一个人的德才、时位,他在生活中主客观条件的真实状况,与为之卜筮所进行的数学计算之间并没有任何联系。也就是说,一个人的主客观条件如真的与某卦某爻相似,其吉凶利害的结果则可能会与卦爻所言相似,但问题在于通过筮法与占法求得的占断结果不可能就是这个人的主客观实际情况,即或情况相似,实际也是偶合。

那么,为什么《周易》占筮的结果又会使一些人觉得有可信性呢?这个问题,我认为在前人的易说中,宋人朱熹所提出的“易是个空底物事”说讲得最好。朱熹认为:“若易则只是个空底物事,未有是事,预先说是理,故包括得尽许多道理,看人做甚事,皆撞着他。”又说:“理定既实,事来尚虚,存体应用,稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该,无不周遍,此易之所以不穷也”(《朱子语类》六十八)。这些是说,易如同一个空架子,许多具体的事物都可以套进去。用今天的话来打个比方说,人的脚实各有不同,但人脚总是相似的,可以概括为一定的形状,归结为几种大小的型号,这样作出的不同的鞋就可以适用一切人的脚,朱熹曾具体举《屯卦》六三爻辞“即鹿无虞,惟人于林中,君子几不如舍,往吝”为例说:“即鹿无虞,人必陷入林中。若不舍而往,是取吝之道”,“这个道理,后人做事,如求官爵者求之不已,便是取吝之道,求财利者求之不已,亦是取吝之道”。朱氏的这个例子,实际说的就是《周易》象义的抽象性或者说概括性。《屯卦》六三讲的是打猎的事,但其象征的抽象道理对求财求官都适用,总之是讲不可不顾条件勉强行事。可以说这适用于人们的很多行为,人无论想追求什么,都应考虑客观条件,不顾条件而妄为,结果肯定不会好。因为《屯卦》六三爻通过打猎象征的是一种抽象的道理,能装入很多具



体事,是抽象的、模糊的,也正因此才是广泛适用的,才会使占问者觉得符合自己的情况。这样,三百八十四爻所储存的各类情况才会概括万事,周遍不穷。也就是说,《周易》象义的这种抽象性与模糊性,增大了它对具体人具体事的涵概性能。给人们的理解与解释以很大的随机性,这也就使之在占筮过程中面对不同的人与事有了很强的适应性。另外,《周易》的卦爻辞占断吉凶利害,往往是加入人的主观行为做条件的,即客观条件是一定的,但因人的主观行为不同而结果不同,人的主观修养好,行为合理,结果多好,反之结果多不好。这不仅是合乎事理的,同时也为占筮结果提出了两种可能。事情的结局如按好与坏,利与害,成与败来区分,本来就无外乎两种可能,两种可能都讲到了,结果自然不会出此预断。后世的占筮书,与《周易》的原始占筮不同,如《卜筮正宗》、《梅花易数》之类,对所占事情的分类及占得之答案讲得都具体明确,但这类书的占辞不仅已无《周易》卦爻辞的那种哲理价值,在占筮意义上也不象《周易》卦爻辞那样抽象概括。从卜筮的意义看,这是更精严了,因为人们想知道更具体、更明确的结果,但实际上这样就加大了占筮结果与人们的实际情况不相符之矛盾的可能性。

以上我们是从《周易》本身来讲为什么占筮会让人们觉得有可信性,卦爻象的象征意义来源于社会生活实际,人们的生活总是有相似之处,所以作为概括人们生活的卦爻的占断总会有令人感到相似之处,这是不奇怪的。但是,从理论上说,无论占筮的结果与某人某事的实际境域或结局多么相符,我们都没有理由认为卜筮是灵验的,这只能说是个别的巧合。因为如前所述,筮数所定卦象与某人某事之间是没有任何可寻的实际联系的,说《周易》的卜筮因合乎科学而灵验,那是没有任何实际根据的。直接性的实际调查证明,所谓算卦算得很准的情况并不多见,确信算卦结果的人更少,但这又并不影响算卦事业的日见繁荣。很多人算卦都是抱着







不妨算算看的念头,算卦的结果只是对人们决定自己行为起一种参考作用,特别是在人们缺乏其它的行为依据的时候起作用。所以,任何算命占卦之类形式的存在与延续,实际不在它灵与不灵,关键在人们预知切身利益的心理愿望。

现在谈第二个问题,即《周易》中的哲学或科学反映的都是古人的认识水平,为什么今人仍会有如此浓厚的兴趣。首先可以肯定一点,这一现象绝不意味着古人的认识水平比今人更高,不意味着古人对自然与社会的理解比今人更深刻。当然,这也绝不是说《周易》里的思想在今人看来都是平庸无奇没有什么价值的东西。对《周易》价值的估计要科学适当,即不可“虚无”,也不必“神化”。

为什么不可“虚无”?古人今人都是人,古代社会现代社会都是人类社会,人和人有共同性,古今社会有继承性,古人遇到的一些问题我们今天也还会遇到,古人思考的一些问题我们今天还要继续思考,所以像《周易》这样凝聚着古人认识结晶的东西对我们肯定是有很大益处的。特别是我们祖先经过千辛万苦,经历了无数经验教训才摸索到的一些关于自然与人类社会规律的认识,那些反映客观真理的思想,对于指导今人的行动仍是有用的。关于《周易》的卦爻辞、六十四卦的排列结构中包含的唯物论和辩证法,以及《周易》经传中关于人与自然关系的认识,关于社会人生的经验智慧,现在已有不少很好的论著,已经比较充分地指出了《周易》的思想精华所在。可以说,《周易》中的这些思想精华,才是具有永久价值的东西,才是《周易》真正的生命力所在,它不仅滋补了光辉灿烂的中国古代哲学,孕育了中华民族的深沉智慧,并将成为人类共有的精神财富。张岱年先生在为《周易研究》杂志创刊五周年所题的贺辞中说:“《周易》经传是中国古代最重要的文化典籍,是上古时代智慧的结晶,《易大传》中的哲学思想更是先秦哲学的最高成就。《周易》本系儒家经典,汉魏以后亦受到道家学者们的推崇。



到宋明时代,《周易》更成为宋明理学的理论依据。直至今日,《周易》经传中的深湛观念仍能发人深思,益人神智。”<sup>①</sup> 金景芳先生在六十年代就曾指出:“综观卜筮发展,曾经过长远的历史路程,至《周易》出现而达到了根本转变点。即这时卜筮的量变将转化为质变,以前是卜筮发展阶段,以后将由哲学发展来代替,事实证明,《周易》而后,伟大思想家如老子、孔子、墨子以及其他周秦诸子,所有精义妙理,都直写胸臆,不假卜筮形式。”又说:“如果论其思想实质,则《周易》的哲学思想,不但不能说是浅薄、平凡,毋宁说是深刻、卓越。在当时的历史条件下,它的哲学思想实创造了最高峰。它在哲学上的成就,如与古希腊哲学家相比,正象赫拉克里特。恩格斯就赫拉克里特哲学思想的产生及其思想的正确性和不够的地方,深刻地加以分析。他说:‘如果我们留意地考察自然,人类历史或我们自己的精神活动,那末我们首先见到种种联系及交互作用之无限错综的图画,在这中间,没有任何东西,保持原来的性质、场所及状态,万物皆动皆变,皆生皆灭这个原始的、朴素的但实质上是正确的宇宙观,正是古希腊哲学的世界观,它最初由赫拉克里特明白地发表出来’……恩析斯这一科学分析可以完全适用于《周易》。”<sup>②</sup> 这些对《周易》的认识评价,都正确地指出了《周易》在中国哲学发展史上的意义和它今天仍具有价值的原因。这些也应该是学界有识之士的共识。

《周易》中既有哲学也有一些科学知识,如《周易》的象数学中就确实可以反映出一些古人的数学与天文历法等方面的知识。而且,《周易》中的哲学是世界观与方法论的学问,所以会与许多学问哲理相通,这些都是事实。特别是历史上人们对《周易》的研究与发挥,已经形成了所谓“易学”这门学问。“易学”实际上现在已不



① 见《周易研究》1992年第4期。

② 金景芳:《学易四种·易论》,吉林文史出版社1987年版,第137页。



是限于《周易》经传的学问。历史上不同时代的人们都用新的知识充实这门学问,这样《周易》的象数学中实际上就对不同时代的数学、天文、地理、医药、气功等等知识都有所反映。我认为研究这些知识是有意义的,首先这有助于了解我们民族科学文化发展的历史,同时也可能对今人在科学上有新的发现提供某种启示。据说,德国数学家莱布尼茨发现二进制就曾受到邵雍易学的启发。

不过,就近年来《周易》研究的实际来看,也确实存在我们上面所讲的对《周易》加以“神化”的问题,我们说对《周易》不必“神化”,当然包括不同意将《周易》视为灵验无比的卜筮工具的看法,同时也包括了要合理地估价《周易》的科学价值的问题。关于这一点有人已经指出:“说它是卜筮之书,无视它的哲学内涵,固然不对;把它看成是一切现代学问的祖宗,以为它什么问题都能解决,从而给它涂上一层新的神秘色彩,也是错误的。《周易》讲阴阳变化,刚柔谐和,与许多学问哲理相通,对它们可能起一定的指导作用,但不能取代。以为学懂《周易》就一懂百懂,是无根据的。”<sup>①</sup> 现在有不少人努力从《周易》中寻找它与各类科学的联系,有些说法牵强附会,明显不符合历史实际,这种缺乏科学态度的无谓比附,我看无论对科学研究还是对易学研究的发展意义都不大,不值得提倡。

归结起来,由于种种原因,卜筮占问这一现象在很长的一个历史时期内还不会绝迹,《周易》将继续被一些人用于卜筮,但从人类文明的发展方向来看,这种现象可能将走向衰落乃至消亡。而人类认识自然、认识社会的活动,将伴随人类社会的存在而始终存在,《周易》包括其它一切人类历史文化中积淀下来的积极有益的经验智慧则将不断为后人继承发展、充实提高,从而在这种发展中延续着它的生命。

<sup>①</sup> 吕绍纲:《周易阐微·序》,吉林大学出版社 1990 年版。





#### 四、传统易学的人文精神

易学是中国历史上形成的一门源远流长的传统学问,是中国传统思想文化的重要载体。传统易学的思想文化内涵是丰富的,而其中所表现出的人文精神是其灵魂。

易学是与《周易》有关的学问,或者说是在《周易》的基础上形成的学问。《世本》曰:“巫咸作筮。”<sup>①</sup>《周礼·筮人》曰:“筮人掌三易以辨九筮之名……以辨吉凶。”<sup>②</sup>《周礼·大卜》曰:“太卜掌三易之法:一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其经卦皆八,其别皆六十有四。”<sup>③</sup>从古文献的种种记载看,《周易》本为卜筮之书,源出巫史文化,这是没问题的。但是,何以时至今日人们关于《周易》一书的性质问题仍有争论辩说?关于这个问题的分歧实质在于:一种观点认为《周易》之经文为单纯的卜筮之书,并无什么思想可言,至“十翼”的形成才有思想;一种观点认为《周易》经传是有联系的,《易传》所阐发的思想根源于《周易》经文。我赞同后一种观点。这里主要谈三点理由。第一,《周易》的六十四卦是按一定思想排列的。这点业师金景芳先生已反复详论。<sup>④</sup>今本《周易》卦序,始于乾坤终于既济未济,其排列显系有规律可寻,即蕴含了一定的思想。《序卦传》云:“有天地然后万物生焉……物不可穷也,故受之以未济,终焉。”<sup>⑤</sup>《系辞传》曰:“一阴一阳之谓道”,“在天成象,在

① 《周礼注疏》卷二十四。《十三经注疏》,上海古籍出版社 1997 年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 金景芳《周易全解》序,吉林大学出版社 1989 年版。

⑤ 《周易正义》卷九。以下凡引《周易》经传,皆据《十三经注疏》本。



地成形,变化见矣”,“是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑,乾道成男,坤道成女”。《易传》的这些说法显然与《易经》乾坤相交的六十四卦序列的含义是一致的。《礼记·礼运》记孔子语曰:“我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得夏时焉。我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得坤乾焉。坤乾之义,夏时之等,吾是以观之”<sup>①</sup>。据此,不仅将《周易》经文说成是一种占签式的无思想意义的东西是武断的,就是殷易《归藏》也是有思想含义的。试想,如二易都是占签式的并无体系与内在联系的东西,《周易》何以要改殷易首坤次乾之卦序而为首乾次坤之卦序?孔子所谓殷道之义又何得观焉?要之,无论《周易》之卦序尚有何种排法,但可以肯定地说,自殷易《归藏》,易已有“道”存焉,而由殷易首坤次乾,至《周易》首乾次坤之变,亦足证卦序之排列确实是有思想含义的。也就是说,《易传》对《易经》的解说虽是一种思想升华,但确是以《易经》之思想为基础的。第二,《周易》卦之六爻之间是不是毫无联系的集合?我看也不是。乾六爻曰:“初九,潜龙勿用”,“九二,见龙在田,利见大人”,“九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎”,“九四,或跃在渊,无咎”,“九五,飞龙在天,利见大人”,“上九,亢龙有悔”。坤卦初六曰“履霜,坚冰至”,至上六则曰“龙战于野,其血玄黄”;泰卦至上六则曰“城覆于隍”,否至上九则曰“倾否”。诸如此类,表明易卦之六爻结构中确有模拟一事物发展变化之过程及其规律之意义,而《易传》所诠释的“盈不可久也”,“物不可以终通”,“物不可以终否”等义理,都是以《易经》为根据的,绝非凭空发挥。《系辞传》曰:“圣人有以见天下之赜,而拟诸形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉,以断其吉凶,是故谓之爻。”将《周易》之卦爻体

<sup>①</sup> 《礼记正义》卷二十一。



系视为对纷繁变化的天下之事的模拟,它并非杂乱无章的,《易传》这类看法是有根据的。总之,我认为筮这种占卜形式的发展经历了漫长的历史过程,如果说最初的原始占筮只是一种简单地预测吉凶的手段,而至三易的产生,其中已蕴含了文明社会人们思想认识的一些成果。作为形成于殷周之际的《周易》,它融入文明社会长期积淀下来的思想成果,这是不奇怪的。结合《尚书》所记关于尧以来古代思想文化发展的情况看,周人能有这样的思想水平,是完全可以理解的。第三,卦爻辞作为回答吉凶问题的占辞,有无一定的思想认识倾向,或者说《周易》之卦爻占断吉凶是全凭偶然还是以一定的人道经验及关于善恶是非的认识做为依据?我看其占断吉凶还是有人的经验与认识做为依据的。简单地举例说,如需卦卦辞曰:“需,有孚,光亨,贞吉,利涉大川”;复卦六四爻辞曰:“有孚,血去惕出,无咎”,九五曰:“有孚挛如,富以其邻”;泰卦九三爻辞曰:“无平不陂,无往不复,艰贞无咎,勿恤其孚,于食有福”,六四曰:“翩翩不富以其邻,不戒有孚”;大有卦九五曰:“厥孚交如,威如,吉”;随卦九五曰:“孚于嘉,吉”。诸如此类,孚与吉、亨、无咎之联系,恐绝非偶然。按孚字自古训为诚信之义,显然,这些卦爻辞表达了诚信可以得福的观念。又如,谦卦卦辞曰:“谦,亨,君子有终”,而卦之六爻皆曰吉、曰无不利。这恐怕亦非偶然,显然其中包含了谦德可以致吉致福的思想,故《易传》曰:“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”显然,《易传》的这种说法是以《易经》为依据的。也就是说,如上所述,孚、谦之德与吉凶得失之关系,显然已有《周易》制作时代的人们关于道德价值的观念在其中。《系辞传》曰:“易之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”结合《尚书》等文献记载看,殷周之际乃是社会思想发生重要变革的时期。周公为代表的政治家虽然对殷遗民讲是天命丧殷兴周,但对姬周统治集团则强调的是天命



靡常，殷鉴不远，统治者必须自敬其德，方能得保永命。据此，《周易》经文的吉凶之理包含着重视人文道德的观念，与其制作之时代是吻合的，《易传》对此加以阐发，绝非无据的发挥。孔子以西周文明的继承者自居，我们也常说孔子儒学渊源于西周社会文明，然于孔子或者说出自孔门的《易传》有人却偏偏不肯承认它与《周易》经文的思想联系，不知这究竟是何道理？

要之，易学是在《易经》的基础上形成的学问，《周易》经传之间是有联系的，《周易》经文的吉凶之理所蕴含的注重人文道德的思想倾向，正是由《易传》开启之易学中的人文精神的渊源。

当然，使关于《周易》的学问真正成为专门的学术是由《易传》开始的。《易传》关于宇宙及社会人生的思想是丰富精彩的。《系辞传》曰：“易与天地准，故能弥纶天地之道”，“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”，“子曰：易其至乎。夫易圣人所以崇德而广业也，知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣。成生存存，道义之门”，“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义”，《序卦传》曰：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。从这些说法来看，关于宇宙发生、天道法则、人类社会文明之演进、社会之政治经济，《易传》都讲到了，并有很精湛的思想观点。讲到易与这些问题的关系，用《系辞传》的话来说：“夫易至矣乎，圣人所以崇德而广业也”，即以为易学最终还是要解决人道问题。崇德，是讲人自身的修养问题；广业，是讲社会的政治经济生产生活的发展问题。这里德与业相对而言。《系辞传》又曰：“夫易何为者也，夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人





以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。此“业”与“志”相对而言，说的也是事。天下之事，也就是政治经济生产生活之事。也就是说，《易传》从天道讲到人性，由天地万物讲到人伦礼义，最后要解决的问题，是崇德和广业的问题。这都是人道问题，即人的德行修养问题和生产生活问题。而崇德与广业的关系，崇德是前提。《说卦传》论易之宗旨曰：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性而致于命。”又曰：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”这些说法也表明《易传》是以解决人道问题为易之宗旨的。再具体说，就是要使人达到“和顺于道德而理于义，穷理尽性以致于命”的境界，达到天道人道之合一。也就是说，《易传》是以追求人类自身的完美为最终归宿或者说终极关怀的。崇德可以广业，可以解决政治和经济生活中的问题，但它绝非仅仅是解决这些问题的手段，其中寄托着中国古人最高的价值理想。要之，《易传》之学虽仁者见仁，智者见智，有人借以建构宙宇生成之模式，有人试图从中寻求预知未来吉凶祸福的钥匙，千条万绪，万语千言，然而说到底这种学问实际最关注的是如何实现人类自身之完美的问题。所以，《易传》之学丰富的思想内涵之中，最本质也是最宝贵的东西是它所展现的人文精神。

说到《易传》之学的人文精神，人们自然会想到学者们经常讲到的“自强不息”、“厚德载物”的精神，深沉的忧患意识等等。毋庸置疑，这些都属于《易传》思想的精华，都是中华民族思想文化中的宝贵财富。不过，我觉得简要地说，《易传》之人文精神最根本或者说最要紧的可以概括为如下两点：一是以追求人的善良完美为最高的理想，坚信人道正义之价值的精神；二是强烈的变易求通，去故取新的进取发展精神。《说卦传》以仁与义为立人之道，实即以





善良与正义为人道的根本原则。《礼记》上讲“仁者人也，亲亲为大”，<sup>①</sup>讲孔子仁者“爱人”，<sup>②</sup>《孟子》讲“仁，人心也”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。<sup>③</sup>是仁之含义为始于爱亲之情的爱人。《系辞传》曰：“安土敦仁，故能爱。”是其所谓立人之道的仁，亦当取爱人之义。《礼记》上讲“义者宜也，尊贤为大”，<sup>④</sup>《孟子》讲“义，人路也”，<sup>⑤</sup>“能充无穿窬之心，义不可胜用也”。<sup>⑥</sup>是义之含义既包含肯定由社会分工形成的人与人之间关系之义，又有区分人类社会生活中的是非美恶之义。《系辞传》曰“理财正辞，禁民为非曰义”，是其所谓立人之道亦取区分是非美恶之义。《乾文言》曰：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。”这种说法无论给予何种解释，其中包含了对善美和正义的价值肯定，这是没问题的。《乾文言》又云：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”；“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎”；“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎”。《坤文言》曰：“直其正也，方其义也，君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”；“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之致也”。乾《象传》曰：“天行健，君子以自强不息”；坤《象传》曰：“地势坤，君子以厚德载物”；大有《象传》曰：“君子以遏恶扬善，顺天休命”。从这些说法来看，《易传》所说的圣人、大人、君子是以善良仁爱为本，具有很高智慧并兼备各种美德之人。值得注意的是，这种人不仅以善良仁爱为本，不

① 《礼记正义》卷二十五，《中庸》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《孟子·告子上》、《梁惠王上》。

④ 《礼记正义》卷二十五，《中庸》。

⑤ 《孟子·告子上》。

⑥ 《孟子·尽心下》。



仅能知进退存亡而顺时以动，又有坚定的人道信念，坚持人道原则，是非分明，遏恶扬善，绝不随附邪恶，同流合污。《乾文言》曰：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐而行之，忧则违之，确乎其不拔。”否《象传》曰：“天地不交，否。君子以俭德辟难，不可以荣禄。”明夷《象传》曰：“内难而能正其志，箕子以之。”困《象传》曰：“泽无水，困。君子以致命遂志。”这些说法都表达了对人道正义之价值的坚定信念。《易传》所表达的上述人格理想，寄托着它的价值理想。结合《说卦传》论圣人作易的宗旨来看，可以说《易传》之学是以致人于完美为最高理想的。古代思想家常言易讲的是变易之学，可以说阐述变易思想，确实是《易传》之学最重要的内容之一。《系辞传》曰：“一阴一阳之谓道”，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”，“日月运行，一寒一暑”，“刚柔相推而生变化”，“变化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也”，“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎”，“天地之道，恒久不已……日月得天而能久照，四时变化而能久成”。从这些说法来看，古人的变易观念可能源于对天象自然运行规律的认识，《易传》表述的人类所面对的客观境域之“时”的观念，盖源自天地之四时变化对人类活动影响的启发。在关于社会问题的思考上，也贯穿了鲜明的“时止则止、时行则行，动静不失其时，其道光明”的思想。与时行止，实际要求的就是与时变易，以变易顺应客观要求，从而能顺利存在发展。革卦《象传》曰：“革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”《系辞传》曰：“穷则变，变则通，通则久。”没有天地变化不能成四时，汤武不革命就不能顺天应人，那就是“穷”，就没有发展，没有出路，唯有变易才能通能久，能光明。这种革故鼎新，变易求通的进取发展的精神，是《周易》哲学的精华。也是传统易学人文精神最宝贵最重要的内容之一。



《易传》的人文精神不止这两点,但这两点是最重要的,是《易传》思想的灵魂,也是《易传》对后世易学影响最深远的思想,或者说,也就是中国传统易学的灵魂。中国古代的义理易学大师的易学,无不以阐扬这两点精神为其立言之根本。广而言之,今天的学者们每言儒学或传统文化的人文精神,其实以上所述《易传》所反映的最重要的人文精神,也就是儒学或者说中国传统思想文化最根本的人文精神。今天我们思考或处理人类社会的所有问题,归根结底是要解决人类很好地生存发展的问题。要很好地解决这个问题,就不能没有变易求通去故求新的进取精神。随着时代发展,各种社会制度要变革求新,生产技术要变革求新,人的思想观念要变革求新,一切与时俱进,才能通能久,人类才能健康顺利地生存发展。这就是我们常说的“发展是硬道理”。但是,我们所说的生存发展,不应仅仅指追求物质生活条件的改善,更应包括人类自身的不断自我完善。简单地讲,首先人类必须朝着善良的方向发展自身,使自身更加完美,而不应是在谋求物质生活条件改善的过程中去牺牲自身的善。也就是说,人类谋求物质文明的发展,不能以背离基本的人道原则为代价。中国传统易学的人文精神,以人的善良完美为最高价值理想和终极之关怀,这正是它具有永恒的价值的原因。这也是中国儒学的价值。孔子之学讲仁者“爱人”,讲“博施济众”,讲“仁且智”,以培养善良而富有理性智慧的人为第一义,这才是它所以具有永久魅力的根本。我觉得,看不到这一点,无论对孔子之学发表了多少高见,都不能说真正懂得了孔子的学说。就传统易学而言,假使看不到它以追求人的善良完美为根本精神,无论从中发现了什么神妙的道理,恐怕也不能说真正懂得了传统易学。今天,随着工业文明的高度发展,出现了令人深感忧虑的环境、能源、人口、道德等一系列问题。这些问题中最要害的,实际是人的问题,因为这些问题主要是由人造成的。由此看来,我们





可以说孔子儒学有这样和那样的毛病和不足,但它以追求人自身的德智完美为第一义,这一点肯定是正确的。



## 第八章 汉易象数学论

### 一、汉易象数学的形成

所谓汉易象数学,主要是指西汉孟喜、京房之学为代表的以易之占筮功能为用,专门讲阴阳灾异的学问。自古经、史学者即认为这种学问不属孔子易学系统,其内容“骋驰穿凿”、“奸妄不经”,没有多大学术价值。我认为,从学术意义上说这种学问已经衰亡,它衰亡的根本原因就在于其学理内在的致命劣根及由此根表现出的对社会政治和文化的不良影响。近来学术界有人提出对汉易象数学的卦气说应重新认识,并由此引出了对“两汉先秦的易学,乃至两汉先秦的哲学”都需要“重新反思、重新审视乃至重新总结”的结论。<sup>①</sup>显然,这是一个关涉如何认识中国古代学术史的重要问题,应该认真对待。

据《汉书·儒林传》的记载,汉初儒家经术实际上还是处于被冷落的状态。直到武帝时,“赵绾、王臧之属明儒学,而上亦乡之,于是招方正贤良文学之士。自是之后,言《诗》于鲁则申培公,于齐则轅固生,于燕则韩太傅;言《尚书》自济南伏生;言《礼》自鲁高堂生;言《易》自菑川田生;言《春秋》于齐胡毋生,于赵自董仲舒。及窦太

<sup>①</sup> 刘大钧:《“卦气”溯源》,见《中国社会科学》2000年第5期。以下引自该文观点不再注出。





后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣”。从此儒生开始在汉代的政治舞台上活跃起来，儒家经术也走向繁荣。

值得注意的是，这一儒学兴起过程中齐学的得势和方术杂学的渗透对汉代易学乃至整个汉代的经学的学术倾向都产生了重要的影响。据《史记》载，战国时齐人邹衍的阴阳五行之学已颇有影响。及秦初并天下，采用其学说，“推终始五德之传”，以周为火德，秦为水德，据此而改年始，易服色，定数纪，制定了一套合于五德之纪的政制。秦始皇又十分迷信方术，先后派徐市、韩终、卢生入海求不死之药，并深信卢生所奏录图书，使将军蒙恬发兵三十万人北击胡。<sup>①</sup> 官方对阴阳五行之学的采用与秦始皇的迷信方术，无疑对秦汉间阴阳五行之学与方术之学的盛行起到了刺激作用。正因为有了这样一个文化基础，当汉武帝确立儒术的独尊地位时，就使得如公孙弘等深受战国阴阳五行之学影响的齐学家在经学兴起中率先得势，而武帝的颇好方术，使得“天下怀协道艺之士莫不负策抵掌，顺风而届焉”。<sup>②</sup> 方术杂学亦乘势而起。这种形势就促成了经学的齐学化乃至方术化的治学倾向。以孟喜、京房之学为代表的汉易象数学正是在这样的背景下形成的一种挂着儒家经术招牌，以齐学为理论基础的方术杂学。

据《史记》与《汉书》二史《儒林传》的记载，自孔子授易，六传至田何。汉兴，田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙，田王孙授施仇、孟喜、梁丘贺，于是形成了施、孟、梁三家易学。而孟喜其人“好自称誉，得《易》家侯阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之”。汉人治经，最重师承，孟



① 见《史记·邹衍列传》与《秦始皇本纪》。

② 《后汉书·方技列传》。

喜这种擅改师法的行为按说在当时看来是相当严重的恶劣做法，但由于孟氏所得的这套学问正合时宜，故其行虽遭同门梁丘贺揭露，而其学却犹传者不绝，并终于在汉宣帝时得立于学官。《汉书·儒林传》又云：“京房受《易》梁人焦贛延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。……房授东海殷嘉、河东姚平、河南乘弘，皆为郎博士。由是《易》有京氏之学。”清代经学史家皮锡瑞云：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟京出而说始异”，“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军者，始于孟而成于京。”<sup>①</sup> 清人唐晏评论京房之学说：“《易》之有京氏，犹诗之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》，后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行，以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者，多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”<sup>②</sup> 可见，做为汉易象数学代表的孟、京之学是直接来源于“《易》家候阴阳灾变书”和“隐士之说”。这种学问已改变了孔子易学的学术精神，骨子里已是阴阳五行之学，是近乎谶纬的诡秘神学。

现今有的学者出来为孟、京易学正名分，考证说：孟喜的卦气说出自田何，京房易学出自孟喜，故孟、京之学为孔子易学系统的先儒古说。由此，又提出了对象数易学的地位，“乃至整个中华文化精妙底蕴及慧见的理解”问题。我认为，这既是一个关涉到如何理解中华文化底蕴的问题，就必须认真对待，含糊不得。

关于孟喜得“《易》家候阴阳灾变书”而诈言得田王孙独传之事，《汉书·儒林传》言之凿凿：“同门梁丘贺疏通证明之，曰：‘田生

① 涵芬楼影印本《经学通论》卷一，第20页。

② 见唐氏《两汉三国学案》，中华书局1986年版，第44页。





绝于施仇手中,时喜归东海,安得此事?”也就是说,孟喜之书是肯定另有来路的。而有的论者却说梁丘贺的证辞是出于“同学的嫉妒”而加给孟喜的罪名。用这样的揣测来推翻史书的记载,论者亦嫌证据不足,又曰:“作为第一证人的施仇却并未出来说话。”我觉得孟喜的另一同学施仇如何说或为何不说,这是两千年后的我们不可得知的。但是,如果采用这种方法来考证历史,那么即使《汉书》上记载了施仇同样的证辞,又何妨说他也是嫉贤妒能而诬陷同学?至于京房之学与孟喜之学的关系,《汉书》所记亦甚明:京房的老师焦延寿只是尝问学于孟氏,两人并非师徒关系,亦未言孟氏将《易》家候阴阳灾异书独传焦氏,而且孟喜的弟子翟、白二生都明确表示焦氏之学非孟氏之学。于两千年后我们在没有任何新的史料根据的情况下,凭什么理由就说翟、白二生未得师傅真传,故而不识焦学即孟学呢?所谓“兼之孟喜为此(《易》家候阴阳灾变书)而蒙上‘改师法’的恶名,故翟牧、白生与之划清界限,不承认焦氏所学内容为孟喜《易》,这也就毫不足怪了”的说法,倒是令人感到奇怪:既然说翟、白二人从孟喜所学“无非是一般知识”,“肯定不包含‘易家候阴阳灾变书’的阴阳灾变内容,此书只传给了焦延寿”,那么,翟、白二生认为焦学非老师孟喜之学就是理所当然的了,就不存在什么为了与老师划清界限而故意不承认焦学即孟学的问题了。可见,因结论出自猜想而无结实证据,故其辞只能如此游移。况且,孟喜只将此书之学独传前来问学的焦氏而不传于入室弟子,这又是何道理?最为重要的事实是,从《汉书·儒林传》及《艺文志》的记载来看,刘向校书肯定亲见孟、焦、京等诸家书,而他的结论是:“诸家《易》说皆祖田何、杨叔、丁将军,大谊略同,唯京氏为异,党焦延寿独得隐士之说,托之孟士,不相与同。”这是想把焦、京易学说成是孟氏之学,最终纳入田何一系易学之不可逾越的障碍。

进一步说,我觉得师承问题固然是判定一种学术来源的重要







依据,但更重要的是通过两种学术的精神实质来判定它们的关系。韩非是荀子的学生,其重法的思想也与荀子有关,但总的看荀子传的是孔子之学,韩非是法家的集大成者,实际传的是申、商之学,荀韩二人的思想核心不同。也就是说,纵使孟、京两人在学术的授受上能与田何扯上关系,也并不能说明孟、京易学是孔门正传。因为从传本《易传》与《帛书易传》来看,孔子易学是不尚占筮而以探求义理为宗旨的。而汉易象数学则是专门研究占筮的,正如清人惠栋在解释孟喜卦气说时所言:“是汉儒皆用卦气为占验”。<sup>①</sup> 两者的学术宗旨及其表现出的精神是迥然不同的。

## 二、汉易象数学的理论内涵

《汉书·五行志》中大量记录了刘向、京房等人讨论卦气和运用这种理论分析《左传》所记妖祥灾异及占测西汉时政之语。如:“木色青,故有青眚青祥。凡貌伤者病木气,木气病则金沴之,冲气相通也。于《易》,震在东方,为春为木也;兑在西方,为秋为金也;离在南方,为夏为火也;坎在北方,为冬为水也。春与秋,日夜分,寒暑平,是以金木之气易以相变,故貌伤则致秋阴常雨,言伤则致春阳常旱也。至于冬夏,日夜相反,寒暑殊绝,水火之气不得相并,故视伤常燥,听伤常寒者,其气然也。逆之,其极曰恶;顺之,其福曰攸好德。刘歆《貌传》曰有鳞虫之孽,羊祸,鼻痾。说以为于天文东方辰为龙星,故为鳞虫;于《易》兑为羊,木为金所病,故致羊祸,与常雨同应。此说非是。春与秋,气阴阳相敌,木病金盛,故能相并,唯此一事耳。祸与妖、痾、祥、眚同类,不得独异。”这是有关卦气学

<sup>①</sup> 见惠氏《易汉学·孟长卿易上》,上海书店《清经解续编》(一),第781页。





说原理的研讨。又如：“景帝三年二月，邯郸狗与彘交。悖乱之气，近犬豕之祸也。是时，赵王遂悖乱，与吴楚谋为逆，遣使匈奴求助兵，卒伏其辜。犬，兵革失众之占；豕，北方匈奴之象。逆言失听，交于异类，以生害也。京房《易传》曰：‘夫妇不严，厥妖狗豕交。兹谓反德，国有兵革。’”“文帝四年六月，大雨雪。后三岁，淮南王长谋反，发觉，迁，道死。京房《易传》曰：‘夏雨雪，戒臣为乱。’”“定公元年‘十月，陨霜杀菽’。刘向以为，周十月，今八月也，消卦为《观》，阴气未至君位而杀，诛罚不由君出，在臣下之象也。是时，季氏逐昭公，公死于外，定公得立，故天见灾以视公也”。这是用卦气说对灾异实例的占验分析。谷永是西汉研究京房易学的专家，他在回答成帝有关灾变问题的咨询时说：“王者躬行道德”，“则卦气理效，五征时序”，“失道妄行”，“则卦气悖乱，咎征著邮”。这是对卦气占验原理的概括。《汉书·五行志》、《方技列传》、《儒林传》及京房等人的传文中的这类记载不胜枚举。

从上引《五行志》的第一段文字中，我们不难看出易学被五行化的事实，汉人的卦气说正是易学五行化的产物。更应看清楚的是，象数学家是如何将人的“貌”、“言”、“视”、“听”上出现的问题与毫不相关的四季、五行之类扯到一起，并进而制造人的行为与妖、疢、祥、眚、祸的因果关系的。从上引这些记载来看，汉易象数学实际是以神秘的五行运数与天人感应论相结合做为理论支撑，借用天文历法知识做为外在形式而建构起来的公式化的占算系统，是五行运数说与天人感应论相结合的怪胎，十分荒诞无稽。这种东西与孔子《易传》的理论内涵是不可同日而语的。

业师金景芳认为，孔子《易传》的思想主题讲的是乾坤或者说天地、阴阳对立统一的哲学，其立言宗旨是揭示“天之道”与“民之





故”，即自然与社会的规律，教人以顺性命之理。<sup>①</sup> 我认为《易传》里所讲的象数与这个主题是一致的。如《大象》所讲的大体都是健康的人生哲理和有益的政治经验，象“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”、“山附于地，剥。上以厚下安宅”等等说法，已成为历史上人们熟知的修身治国的格言。《系辞传》中讲筮数即“大衍之数五十（有五）”<sup>②</sup> 那段文字，实际是在说明“易与天地准”的观点。所以，讲“象两”、“象三”、“象四时”，讲乾坤之策数“当期之数”、“当万物之数”的主旨并不是要教人占筮，不然何以不同时讲明占法？而汉易象数学家讲象数则是为了占筮，所以他们对《象传》和《系辞》的讲法感到不满足，于是他们建构了一套以卦气说、八宫说、世应说、飞伏说、纳甲说、纳支说、五行说、六亲说、旁通说、互体说等等理论和技术手段为内容的庞大的占筮体系，用来确立占算的模式和寻找占算需求的卦象。这些东西《易传》是不讲的。所以，《易传》中的阴阳盈虚消息的观念与汉易象数学的卦气貌似而神不同，《易传》的主题是讲乾坤对立统一的哲学，汉易象数学的内涵是神秘的五行运数和天人感应，这是汉易象数学的灵魂。谈汉易象数学必须认识这个大前提。

### 三、汉易象数学与两汉的政治和世风

由于汉易象数学这类学问是以神秘的五行运数说与天人感应论为理论支撑的，所以这类学问具有强烈的荒诞而诡谲的特性。

① 见1998年10月辽海出版社出版《〈周易系辞传〉新编详解》先生的自序及1989年吉林大学出版社《周易全解》先生自序。

② 业师金景芳先生认为“五十”下脱有“五”二字。见《〈周易系辞传〉新编详解》，第57页。



这种特性在两汉的社会政治中有很充分的体现。

西汉昭帝时《春秋》公羊学家眭弘曾就泰山莱芜南“有大石自立”、“昌邑有枯社，木卧复生”及“上林苑中大柳树断枯卧地亦自生，有虫食叶成文字曰‘公孙病已立’”等传闻异事，向昭帝上书，言称：“先师董仲舒有言，‘虽有继体守文之君，不害圣人之受命。’汉家尧后，有传国之运，汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承天命。”<sup>①</sup> 这是说无论皇帝或当时的政治好坏，都要顺应天命和运数，禅位让国。宣帝时大中大夫盖宽饶又引“《韩氏易传》，言五帝官天下，三王家天下；家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去，不得其人，则不居其位”。<sup>②</sup> 也是据运数说而提出禅让问题。眭弘、盖宽饶为试其学，都因妖言乱政的罪名而丧命。元帝时灾异屡现，于是翼奉、京房等象数学家又借机施展所学。翼奉给元帝出的主意是：“愿陛下因天变而徙都，所谓与天下更始也”。<sup>③</sup> 京房则曰：“今陛下即位以来，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地覆石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫……”<sup>④</sup> 借机大肆渲染，制造紧张气氛。成帝建始三年冬，日食与地震同时发生，京氏易专家谷永对成帝诏问，以为这预示“贱人当起，京师道微”，其解决问题的办法是让成帝赶快娶能生孩子的女人，不管美丑，不管是否生过孩子，不管年龄大小，只需出身微贱，由贱人生了孩子来做为君位继承人以应天变。及元延元年，因灾异屡现，成帝又派人咨询谷永，永言：“天下乃天下之天下，非一人之天下也，……陛下承八世之功业，当阳数之标季，涉三七之节纪，遭无妄之卦运，直百六之灾厄，三难异科，杂焉同会。建始元年



① 《汉书·眭弘传》。  
② 《汉书·盖宽饶传》。  
③ 《汉书·翼奉传》。  
④ 《汉书·京房传》。

以来,二十载间,群灾大异,交错蜂起……”<sup>①</sup> 这是说汉朝的天下已无希望和出路了。荀子曰:“日月之有蚀,风雨之不时,怪星之僭见,是无世而不常有之。”<sup>②</sup> 今天看来,以当时中国之大,自然灾害实所难免,更何况有些灾异又属讹传。然而,由于象数家们从中大肆渲染,推波助澜,加剧了统治阶层乃至整个社会人们的心理混乱,使政治谣言愈演愈烈。一些政治野心家对这些加以利用,于是有王莽大造符箓,借以实现其野心。

刘秀因自以为是应谶而得天下,故酷爱谶纬之学。至章帝主持白虎观会议,谶纬之学遂登上官方哲学的宝坐,于是经学大体被神学化了。《说文》云:“谶,验也,有征验之书,河洛所出书曰谶。”清人将其特征概括为:“诡为隐语,预决吉凶。”<sup>③</sup> 谶原不必依附于经,纬本是解释经的。汉人纬书的特点是以阴阳五行灾变和天人感应来解经,其中多有后人编造的孔子的预言。谶纬的精神实质是一致的,核心内容是一些政治预言。谶纬都不是汉代才有的,但自两汉之际至东汉之世大盛。东汉流行的谶纬,依张衡之见,可能多始成于西汉哀平之际。<sup>④</sup>《四库》馆臣云:“易本为卜筮之书,故未派渐流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之,遂能排击汉儒自标新学”。<sup>⑤</sup> 这种说法反映了一个事实,那就是汉易象数学至东汉已经谶纬化了,已发展到了“极敝”的境地。

在预决吉凶这一点上,谶纬与以占筮为用的象数易学是一致的。不过,如京房易学虽有讲五行运数的内容,但多还是临事而占,而后来的《易纬》竟然以卦气说为基础,利用十二辟卦及震巽坎

① 《汉书·谷永传》。

② 《荀子·天论》。

③ 《四库全书总目》卷六《易纬》。

④ 《后汉书·张衡传》。

⑤ 《十三经注疏》本《周易正义·四库提要》。





离艮兑“六子”来制造出帝王圣人受命易姓的时间表。《易纬·乾凿度》说：“子曰：三万一千九百二十岁，录图受命易姓三十二，纪[纯]德有七，其三法天，其四法地，[五]王有三十五，半圣人君子，消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”<sup>①</sup>《稽览图》还以十二消息卦为纲目列有帝王受命易姓表，这真是惊人的大手笔。至于大肆宣扬圣人受命天必降祥瑞之类，则更是纬书题中应有之义。这些东西在东汉就成了象数学家们最重要的学问。如《后汉书·杨震传》载，光和元年，有虹霓降嘉德殿前，灵帝恶之。杨震对灵帝问书曰：“……今殿前之气，应为虹霓，皆妖邪所生，不正之象，诗人所谓蜺蜺者也。于《中孚》曰：‘霓之比，无德以色’<sup>②</sup>……案《春秋谶》曰：‘天投霓，天下怨，海内乱。’加之四百之期，亦复垂及……”从《汉书》中这类记载来看，当时一些象数学家企图利用谶纬之类做为政治斗争的工具，但事实上这种东西只能加剧政治上的混乱。我认为，在如《易纬》之类所反映的那样一种意识形态笼罩之下的社会是不会得到安宁的。谶纬这种东西最明显的负作用是常常被各色觊觎王权的人所利用。《杨震传》中又有这样的记载，中平六年，董卓欲迁都于长安，其理由是：“高祖都关中十有一世，光武官洛阳，于今十世矣。案《石包谶》，宜徙都长安，应天人之意。”这时曾据谶记向灵帝讲灾变和运数的杨震之子杨彪出来反对，并言：“《石包室谶》，妖邪之书，岂可信用？”其实，又有哪一种谶不是妖邪不可信呢！谶纬这类东西与先秦正统的儒家经典大不一样，它可以被人根据需要随意加以利用。刘秀可以利用谶语争天下，同时的公孙述也可以引用谶记说明“孔子作《春秋》，为赤制而断十二公，明汉至平帝十二代历数尽



① 《四库全书》，上海古籍出版社，第53～876页。

② 《汉书》注：“《易稽览图中孚》之文也。比，类也。郑玄注曰：‘霓，邪气也。阴无德，以好色得亲幸于阳也。’”



也,一姓不得再受命”,代王莽而起者当为公孙氏。<sup>①</sup> 桓帝本初二年“冬十月,长平陈景自号‘黄帝子’,署置官属”,图谋起兵,<sup>②</sup> 灵帝“中平元年春二月,巨鹿人张角自称‘黄天’,其部师有三十六万,皆黄巾,同日叛”,<sup>③</sup> 后两者都是利用了纬书中“五德之运,黄承赤”的说法。

归结起来,从两汉的历史来看,汉易象数学家不仅利用卦气说大讲阴阳灾变,并以卦气说为基础,狂妄地建构了帝王圣人受命易姓的时间表。今天我们讲卦气说与政治的关系时,必须注意到这一点。尽管两汉时期出现的社会政治问题不能都归罪于孟、京之学与《易纬》这类学术的影响,或者说尽管这在东西在历史上所起的作用是复杂的,但总的看,这类学术是很危险的。所以,谶纬之学此后渐遭禁绝,汉易象数学亦随之衰亡。也就是说,我认为汉易象数学的衰亡是必然的,王弼的排击只是给了它走向衰亡的一个外在条件。就其自身来说,它的衰亡除了其驰骋穿凿、烦琐不堪等形式上的原因外,最根本的就在于支撑它的五行运数和天人感应的理论劣根。正是由于这种劣根,这种学问无益于培养人们健康的心智,只能给社会添乱,所以它的衰亡是必然的。范晔在回顾总结两汉学术历史时曾深有感慨地说:“子长云‘观于阴阳之书,使人多忌’”,“然则数术之失,至于诡俗乎!”<sup>④</sup> 可以肯定地说,以汉易象数学为代表的这类学问,总地看对两汉社会的政治乃至整个文化风习都起到了不良的影响作用。这是不能忘记的历史教训。

① 《后汉书·公孙述传》。

② 《后汉书·桓帝纪》。

③ 《后汉书·灵帝纪》。

④ 《后汉书·方术列传》。



## 第九章 宋明易学论

### 一、《伊川易传》导论

#### (一) 程颐和《伊川易传》

程颐(公元 1033—1107 年)字正叔,河南人,世称伊川先生,与其兄程颢(明道)同为宋明理学的奠基人,后世并称二程。十四、五岁时曾与兄明道同受学与舂陵周茂叔(敦颐)。后“闲游太学,时海陵胡翼之先生方主教导”,故《宋元学案》列为“胡、周门人”,其学术思想与周敦颐、胡瑗有渊源关系。

黄百家于《宋元学案·明道学案》的案语中说:“颐二程子虽同受学于濂溪,而大程德性宽宏,规模阔广,以光风霁月为怀;二程气质刚方,文理密察,以峭壁孤峰为体。其道虽同,而造德自各有殊也。”全祖望于《明道学案序录》语云:“大程子之学,先儒谓其近于颜子,盖天生之完器。然哉!然哉!故世有疑小程子之言若伤我者,而独无所加于大程子。”又于《伊川学案序录》云:“大程子早卒,向微小程子,则洛学之统且中衰矣!戴山先生尝曰:‘小程子大而未化,然发明有过于其兄者。’信哉!”刘宗周、黄宗羲等倾向于心学,故对大程的评价高于小程。不过,通过这些评语,可以看出程颐对于所谓理学中洛学一派或者说二程之学术地位的确立所起的作用是关键性的。黄百家谓程颐气质刚方,文理密察,以峭壁孤峰





为体,可谓深得伊川其人其学之精神。伊川虽人品学问甚高,立德立言,但一生仕途坎坷。十八岁时曾上书阙下,劝仁宗黜世俗之论,以王道为心。游于太学时深得胡瑗等器重。“治平、熙宁间,大臣屡荐,皆不起。哲宗初,司马温公光、吕申公公著共疏上其行义,诏以为西京国子监教授,力辞。寻召赴阙,推崇政殿说书。”<sup>①</sup>在任该职期间,曾提出“迹英阁迫隘,乞就崇正、延和殿讲读”。此议遭到给事中顾临的反对,以殿上讲读为不可。程颐反驳说:“祖宗以来,并是殿上坐讲。仁宗始就迹英,而讲官立侍,盖从一时之便耳。非若临之意也。临之意,不过以尊君为说,而不知尊君之道。”在为皇帝讲读时,“先生容貌庄严,于上前不少假借。时文潞公彦博以太师平章重事,侍立终日不懈,上虽谕以少休,不去也。或谓之曰:‘君之严,视潞公之恭,孰为得失?’先生曰:‘潞公四朝大臣,事幼主,不得不恭。吾以布衣职辅导,亦不敢不自重也。’”又,“讲书有‘容’字,哲宗藩邸嫌名,中人以黄绫覆之。讲毕,进言曰:‘人主之势,不患不尊,患臣下尊之过甚而骄心生尔。此皆近习养成之,不可以不戒。请自今旧名,嫌名皆勿复避。’”又,“神宗丧未除,冬至百官表贺。先生言:‘节序变迁,时思方切,乞改贺为慰。’既除丧,有司请开乐置宴,先生又言:‘除丧而用吉礼,当因事用乐。今特设宴,是喜之也。’吕申公、范尧夫人侍经筵,闻先生讲说,退而叹曰:‘真侍讲也!’士人归其门者甚盛,而先生亦以天下自任,议论褒贬,无所顾避。”<sup>②</sup>从程颐的这种言行来看,他是一个重道义,讲原则,重视做人的尊严,直言不讳,不会迎合的人。程颐一生屡遭贬窜,理学曾被视为“伪学”而遭严禁,这与当时统治阶级内部的矛

① 《宋元学案·伊川学案上》。原注:“熙宁”,《宋史》本传作“元丰”。按朱熹《伊川先生年谱》(见《二程集》)亦称“治平、熙宁间,近臣屡荐”。下文叙哲宗初司马光、吕公著又荐,实为元丰八年哲宗初接位未改元时之事,《宋史》盖误合于此。

② 以上引文见《宋元学案·伊川学案上》。





盾固然有关,即非如此,像他这样的书生在仕途上也是不会发达的。《伊川学案》云“先生为学,本于至诚,其见于言动事为之间,疏通简易,不为矫异。或说匍匐以吊丧,诵《孝经》以追荐,此出谤者之口,尹靖和辩之明矣。”程颐及后来的朱熹等理学家,实际都不是当时的当权派,他们思想学说的立意,主要的还是要矫正统治阶层中存在的问题。理学家的一些思想主张后来由于统治阶级的极力提倡,末流所为以至极端,确有流弊发生,有分析,有批判地加以对待是应该的。但是,历史上因出于“谤者之口”以及今日左的观念和缺乏了解等原因造成的误解应该消除。就《程氏易传》而言,事实上其中不仅包含了博大精深的哲学思想,而且也充满了刚健有为的人生精神。

程颐终身治学,一生授徒讲学,《程氏易传》是他唯一部亲手写定的专门性著作。《宋元学案·横渠学案》记,张载“嘉祐初,至京师,见二程子。二程于先生为外兄弟之子,卑行也。先生与语道学之要,厌服之。因涣然曰:‘吾道自足,何事旁求!’于是尽弃异学,淳如也。当是时先生已雍皋比,讲《易》京邸,听从者甚众,先生谓之曰:‘今见二程至,深明《易》道,吾不及也,可往师之。’即日辍讲。”《学案》的说法或许有些夸张,但由此可知,程氏兄弟于嘉祐初年,在易学研究方面已有很深造诣。至“元符二年正月,《易传》成而序之”。至崇宁五年,伊川致仕,“时《易传》成书已久,学者莫得传授,或以为请。先生曰:‘自量精力未衰,尚觐有少进耳。’其后寝疾,始以授尹焞、张绎。”可知此书倾注了程颐一生的心血,曾经反复修改,至晚年方以示人。故尹焞云:“先生践履尽《易》,其作《传》只是因而写成,熟读玩味,即可见矣。”又云“先生平生用意,惟在《易传》,求先生之学者,观此足矣。《语录》之类,出于学者所记,



所见有浅深,故所记有工拙,盖未能无失也。”<sup>①</sup>可见,《程氏易传》是程颐学术的代表性著作,程氏的哲学思想,人生追求都包含于此书之中。朱伯崑生前说:“此书大概是仿王弼《周易注》,只注解《周易》经文和《彖》《象》《文言》对《系辞》以下等传皆无注解。此外,他还有《易·系辞说》,乃讲解《系辞》文的讲稿,只到《系辞上》‘天地之数’为止。程氏还有《答张闳中书》,对象数之学提出批评。其平时讲解易学的言论,大部分保存在其弟子和后学所编的《遗书》《外书》和《粹言》中。其《易传》一书,在宋明易学史和哲学史上影响很大。朱熹评论说:‘已前解易,多只说象数,自程门以后,人方都作道理说了。’”(《语类》卷六十七)从易学史上看,流传下来的义理学派的代表作者,可以说前有王弼《周易注》,后有《程氏易传》。”<sup>②</sup>

就《程氏易传》学术思想的渊源而言,它继承了王弼《周易注》以来以义理说易的传统,这是没问题的。据伊川继传李蒙斋《学易记序》记:“伊川先生尝云:‘学《易》者当看王辅嗣、胡翼之、王介甫三家文字,令通贯,然后却有用心处。’”<sup>③</sup>全祖望云:“小程子入太学,安定方居师席,一见异之。讲堂之所得,不已盛哉”,“宋世学术之盛,安定、泰山为之先河,程、朱二先生皆以为然”。<sup>④</sup>胡瑗与伊川为师生,胡氏有《周易口义》,即“着重解说卦爻辞文义,并以阴阳二气说解易理,反对王弼玄学派以虚无观念解释太极。张南轩评论说,其解易‘不论互体,于象数扫除尽略’”。<sup>⑤</sup>王安石著有《易解》十四卷,已佚。从上述情况来看,宋儒自胡瑗等开始,已是一方面继承王弼之学扫除象数以理解易的传统,一方面又注意到克服

- ① 以上《二程集·河南程氏遗书附录·伊川先生年谱》,中华书局1981年版。
- ② 《易学哲学史》中册,第184~185页。
- ③ 《宋元学案·伊川学案附录》。
- ④ 《宋元学案·安定学序录》。
- ⑤ 朱伯崑《易学哲学史》中册,第180~181页。



王弼易学以老解易之弊。很明显,如胡瑗的重视解说卦爻辞文意并以阴阳二气解说易理,与《程氏易传》之《易序》所述易学思想是完全吻合的。程颐主张读胡氏解易文字,推胡氏为宋学的先河,都不是随便说的。北宋易学除伊川所推胡瑗、王安石两家外,如欧阳修、李觏、孙复亦以义理解易。也就是说,北宋以来,以义理解易已成为一种学风,《程氏易传》的出现不是偶然的。

关于伊川易学与周敦颐易学的关系,历史上已有不同的说法。南宋朱震于经筵进表中说:“修以太极图传周惇颐,惇传程颐和程颢”。<sup>①</sup>这是说,周敦颐的《太极图说》来自陈传、穆修的象数学,二程得周氏之传。后来朱熹则发挥说:“今观通书,皆是发明太极,书虽不多,而统纪已尽。二程得其传,但二程之业广耳。”全祖望则云:“濂溪之门,二程子少尝游焉。其后伊洛所得,实不由于濂溪,是在高弟荥阳吕公已明言之,其孙紫微又申言之,汪玉山亦云然。今观二程子终身不甚推濂溪,并未得列马邵之列,可以见二吕之言不诬也。晦翁、南轩始确然以为二程子所自出,自是后世宗之,而疑者亦踵相接焉。然虽疑之,而皆未尝考及二吕之言以为证,则终无据。予谓濂溪诚入圣人之室,而二程子未尝传其学,则必欲沟合之,良无庸矣。”<sup>②</sup>朱伯崑先生说:“双方的争论,实际上关系到《太极图说》的评价问题。朱熹推崇《太极图说》,以二程为周氏学说的继承者。全祖望则认为《太极图说》,‘原于道家者流’,而二程则是排斥二氏的,所以否认二程同周氏易学有继承关系。朱熹的说法大概本于朱震。朱震把程氏易学归于陈抟派象数之学的系统,显然是不对的。但全祖望等人看到二程易学的特点,不同于周敦颐,从而否认二程易学同周敦颐的关系,也是一种片面的见解。”“总之,程氏易学同周敦颐的学说有着批判继承的关系。周氏的《太极



① 《宋史·朱震传》。

② 《宋元学案·濂溪学案序录》。

图说》，寓于象学，但其目的是‘立象以尽意’，发挥其中的义理。其《通书》更是以义理解说卦爻辞，这对程氏的易学起了一定的影响。至于二程不讲太极图式，或罕言太极一辞，这是出于不大赞成周邵二家以图式解易的学风，力图清除二氏学说在易学中的影响。”<sup>①</sup>按，北宋五子，都是理学家，他们的思想学术从主流上看有相通之处，故同为理学的重要人物。周敦颐对伊川易学的影响，并不一定要归结为某种具体的东西。周敦颐，包括张载、邵雍等，一批理学人物共同创造的理学氛围，以《周易》阐发理学的学风，为《程氏易传》这一义理易学也是理学经典著作的诞生，营造了大的学术背景。

《程氏易传》，亦称《伊川易传》，《四库提要》亦时称《易传》。四库馆臣云：“卷首有元符二年自序。考程子以绍圣四年编管涪州，元符三年迁峡州，则当成于编管涪州之后。王称《东都事略》载是书作六卷，《宋史·艺文志》作九卷，《二程全书》作四卷。考杨时跋语，称‘伊川先生著《易传》，未及成书，将启手足，以其书授门人张绎，未几绎卒，故其书散亡，学者所传无善本。谢显道得其书于京师，以示余，错乱重复，几不可读。东归待次毘陵，乃始校正，去其重复，逾年而始完’云云。则当时本无定本，故所传各异耳。”关于《程氏易传》的不注《系辞》《说卦》《杂卦》，四库馆臣认为此并非因为程氏有意效仿王弼，而“当以杨时草具未成之说为是”。<sup>②</sup>《程氏易传》宋元时单独刻行，明清两代，被与二程其它著述合刊，称为《二程全书》。“《易传》自明永乐修《大全》后，辄合朱子《本义》为一，别本单行者少。王称《东都事略》载是书作六卷，《宋史·艺文志》作九卷，别出《易系辞解》一卷，《文献通考》合并之为十卷，诸家

① 《易学哲学史》中册，第183页。

② 《四库全书》9册，第156页。





著录,分卷各殊。其实《易传》原书,本不及《系辞》以下。”<sup>①</sup>《四库全书》本《伊川易卷》四卷,称“御制题宋版周易程传”。解说《周易经传》的正文之前只有《伊川易传序》,即各本所称《易传序》,不附《易序》和《上下篇义》。今传本《程氏易传》承袭明清《全书》体制,除《易传序》外,尚附有《上下篇义》和《易序》二篇文字。因朱熹所编二程有关著述和语录中未言及这两篇文字,明清以来,即有人疑其非程氏之作。《四库》本即以《易序》为朱熹遗文,李鸿章则以为“《易序》为坊刻误加之《本义》”。《易序》中讲到“太极者道也,两仪者阴阳也。阴阳一道也,太极无极也。”伊川易学不言“无极”,“太极无极也”,确类朱熹之言。故四库馆臣的看法不为无据。朱伯崑先生说:“关于《上下篇义》,是否为程氏遗文,别无旁证材料。南宋末刻的程氏《易传》本,已附有《上下篇义》。但此文的内容,与《程氏易传》所论卦和占筮体例,差别甚大”,“《上下篇义》不代表程氏易学的基本思想,是否为程氏遗文,可以存疑。”<sup>②</sup>总的看,《四库》本《程氏易传》不附《易序》和《上下篇义》是有一定道理的。《程氏易传》除清乾隆《四库》本,较易见到的是中华书局 1981 年 7 月版的《二程集》所收《周易程氏传》,该本以清同治十年涂宗瀛刻本为底本,校以清康熙吕留良刻本和明万历徐必达刻本及《古逸丛书》复元至正本。又有北京出版社 1996 年 2 月版的影印清同治五年李鸿章题跋刻本。

## (二)关于《周易》一书性质的认识

《易传序》开宗明义说:“《易》变易也,随时变易以从道也。其为书,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情而示开



① 清同治十年涂宗瀛刻本《二程全书·重校二程全书凡例》,中华书局 1980 年版《二程集》。

② 《易学哲学史》中册,第 187~188 页。

物成务之道也。圣人之忧后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存，然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此传所以作也。”这是说，《周易》是一部讲变易哲学的著作，易道之变易，虽无定式，但必以“从道”为原则。《周易》之为书，其所含之内容虽“广大悉备”，然究其旨归，则要在使人能顺于性命之理，通晓或隐或显的变化法则，穷尽事物之真实本性，示人以“开物成物”的规律。这是程颐对《周易》一书的性质理解，或者说是圣人作《易》宗旨的理解，即肯定《周易》是一部讲哲学讲思想的著作，认为《周易》的意义在于让人们提高自身的德性修养，认识事物的变化法则与“开物成务”之道。“圣人之忧患后世”至“此传之所以作也”，正是基于他对《周易》的这种基本认识对以往易学历史的概括性总结，从而说明其为《周易》作传的原因。“然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味，自秦而下，盖无传矣”，实际是说自秦而下的易学没能真正认识到程氏于《易传序》开篇所说的《周易》一书的性质与宗旨。也就是说，《程氏易传》之所以作，其立意即在克服秦汉以来易学之此弊，与“圣人之忧患后世”同忧，直承孔子《易传》之学，弘扬孔子《易传》之学，以《易》为“随时变易以从道”之书，以尽《易》教“顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道”之功用。

如何看待程颐对《周易》一书性质的理解，或者说如何理解程颐这种认识在易学史上的意义和价值，这是一个十分重要的问题，又是一个一直存在认识分歧的问题。因为关于这一问题的认识，决定着人们对于易学存在之价值的理解，或者说决定着人们治易的价值取向与学术路径，因而也就决定着学者们易学著述的学术精神和社会影响。

在易学史上，对程颐这种《周易》观有所批评且影响最大的人是朱熹。朱熹曾说：“故圣人为彖辞象辞文言，节节推去，无限道





理,此程《易》所以推说无穷,然非《易》本义也。先通得《易》本指后,道理无穷,推说不妨。便以所推说者去解《易》,则失《易》之本指矣。”<sup>①</sup>又说:“伊川只将一部《易》来作譬喻说了,恐圣人亦不肯作一部譬喻之书。”<sup>②</sup>“伊川要立议论教人,可向别处说,不可硬配在《易》上说。”<sup>③</sup>又说:“读伏羲之《易》,如未有许多象象文言说话,方得见《易》之本意只是要作卜筮用。及文王周公分为六十四卦,添入乾元亨利贞、坤元亨利牝马之贞,早不是伏羲之意,只是文王周公自说他一般道理了。然犹就人占处说。及孔子系《易》,作《彖》、《象》、《文言》,则以元亨利贞为乾之四德,非文王之《易》矣。到得孔子,尽是说道理,然犹就卜筮上发出许多道理,欲人晓得所以吉所以凶。文王之心已自不如伏羲宽阔,急要说出来。孔子之心,不如文王之心宽大,又急要说出道理来。所以本意浸失,只认各人自说一副当道理。及至伊川,又自说他一样,微似孔子之《易》而又甚焉。”<sup>④</sup>

从朱熹对伊川的批评来看,我们首先可以注意到,朱熹于文王、周公、孔子之易后讲到的就是伊川之易,认为伊川之易与孔子之易是一脉相承的,“微似孔子之《易》,而又甚焉”。这种说法首先可以证明伊川于《易传序》自谓“予生千载之后,悼斯文之湮晦”,欲传“圣人之忧患后世”之意,作《易传》以承孔子之学,并非夸张之言。伊川先生于易学史上确乃孔子之后义理易学最重要的代表人物。当然,朱熹说伊川易学似孔子而又甚焉,并不是赞成伊川,他不仅批评了其师祖伊川之易,也批评了义理易学之鼻祖孔子的易学,乃至对于破坏了《周易》卜筮本义负有责任的文王和周公都加



① 《朱子语类》六八,《四库全书》701册,第389页。

② 《朱子语类》六七,《四库全书》701册,第355页。

③ 《朱子语类》六七。

④ 《朱子语类》六六,《四库全书》701册,第336~337页。



以批评。在朱文公看来,只有画八卦以作卜筮之用的伏羲氏之心才算是最宽阔的。从这种批评我们可以看出,造成朱熹对孔子伊川一系易学不满的根本原因是朱熹以为《易》本为卜筮之书,为卜筮而作,孔子、伊川都在“譬喻”、“虚说”,推说道理无穷。基于这种认识,朱氏主张“要须先以卜筮占决之意求经文本义,而复以传释之,则其命词之意,与其所来之故,皆可渐次而见矣”,“先通得《易》本指后,道理无穷,推说不妨”。朱熹与伊川易学观之分歧,归结起来,就是《周易》到底是一部什么书的问题,由此引出应如何去研究《周易》的治学方法问题。这是两个易学史上一聚讼纷争,乃至于今仍众说纷云的问题,故不能正确理解这两个问题,就不能正确认识伊川易学,不能清醒的理解易学史上的曲直,乃至不能真正理解易学这门学问的价值所在。

朱熹说“《易经》本为卜筮而作”,乃是卜筮之书。表面上看,或者说单纯看这种字面上的说法,似乎道出一个简单的事实,这种说法看起来很实在,并无问题。其实并非如此简单。这种说法首先就涉及到这样一个问题,《周易》作为卜筮之书,其中究竟有没有如孔子《易传》中所说的那种道理,这些道理是不是凭空“虚说”出来的,“比喻”出来的?朱熹虽然没有断然说《周易》经文中本无义理可言,然而易学史上真不知有多少人借朱氏之说来说否定《周易》本经的思想意义,并从而割裂孔子《易传》与《周易》经文的联系,竭力去恢复《周易》卜筮之本义。时至今日,一些研究《周易》的学者,仍在坚持认为《周易》经文只是一种占筮似的东西,经文没有什么思想,《易传》才讲到了哲学和思想内容,割裂《周易》经传的联系,否定《周易》经文的思维价值。可见,朱熹卜筮本义说影响之深巨。

业师金景芳积一生研易数十年之体会,于易学问题中所首重者,即强调《周易》是一部有丰富思想的著作。结合师从金先生所得及我自己的体会,我认为说《周易》经文中思想而并非占筮似





的东西之集合,至少有如下根据。第一,传本《周易》卦序,始于乾坤而终于既济未济,其排列显系有规律可寻,即蕴含了一定的思想。《序卦传》云:“有天地然后万物生焉……物不可穷也,故受之以未济,终焉。”《系辞传》曰:“一阴一阳之谓道”,“是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑,乾道成男,坤道成女”。《易传》的这些说法显然与《易经》乾坤相交的六十四卦序列的含义是一致的。<sup>①</sup>《礼记·礼运》记孔子语曰:“我欲观夏道,是故之杞而不足征也,吾得夏时焉。我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得坤乾焉。坤乾之义,夏时之等,吾是以观之。”<sup>②</sup>据此,不仅将《周易》经文说成是一种占筮式的无思想意义的东西是武断的,就是殷易《归藏》即《坤乾》也是有思想含义的。试想,如二易都是占筮式的并无体系与内在联系的东西,《周易》何以要改殷易首坤次乾之卦序而为首乾次坤之卦序?孔子所谓殷道之义又何得观焉?要之,无论《周易》之卦序尚有何种排法,但可以肯定地说,自殷易《归藏》,易已有道存焉,而由殷易首坤次乾,至《周易》首乾次坤之变,亦足证卦序之排列是确有思想含义的。也就是说,《易传》对《易经》的解说虽是一种思想升华,但确是以《易经》的思想为基础的。第二,《周易》卦之六爻之间是不是毫无联系的集合?我看也不是。乾卦六爻曰:“初九,潜龙勿用”,“九二,见龙在田,利见大人”,“九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎”,<sup>③</sup>“九四,或跃在渊,无咎”,“九五,飞龙在天,利见大人”,“上九,亢龙有悔”。坤卦初六曰“履霜,坚冰至”,至上六则曰“龙战于野,其血玄黄”;泰卦

① 关于《周易》的六十四卦是按一定思想排列的,金景芳先生已有详细论证,可参见先生所著《周易全解·序》,吉林大学出版社1989年版。

② 《周礼注疏》卷二十四。《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版。

③ 按,《淮南子·人间训》云:“终日乾乾,以阳动也;夕惕若厉,以阴息也。”据此,则此句当以“夕惕若厉,无咎”为读。



至上六则曰“城覆于隍”，否至上九则曰“倾否”。诸如此类，表明易卦之六爻结构中确有模拟一事物发展变化之过程及其规律之意义，而《易传》所诠释的“盈不可久也”，“物不可以终通”，“物不可以终否”等义理，都是以《易经》为根据的，绝非凭空发挥。《系辞传》曰：“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉，以断其吉凶，是故谓之爻。”将《周易》之卦爻体系视为对纷繁变化的天下之事的模拟，它并非杂乱无章的拼凑，《易传》的这类看法是有根据的。总之，我认为筮这种占卜形式的发展经历了漫长的历史过程，如果说最初的原始占筮只是一种简单地预测吉凶的手段，而至三易的产生，其中已蕴含了文明社会人们思想认识的一些成果。作为形成于殷周之际的《周易》，它融入文明社会长期积淀下来的思想成果，这是不奇怪的。结合《尚书》所记关于尧以来古代思想文化发展的情况来看，周人能有这样的思想水平，是完全可以理解的。第三，卦爻辞作为回答吉凶问题的占辞，有无一定的思想认识倾向，或者说《周易》之卦爻占断吉凶是全凭偶然还是以一定的人道经验及关于善恶是非的认识为依据？我看其占断吉凶还是有人的经验认识作为依据的。简单地，如需卦卦辞曰：“需，有孚，光亨，贞吉，利涉大川”；复卦六四爻辞曰：“有孚，血去惕出，无咎”，九五曰：“有孚挛如，富以其邻”；泰卦九三爻辞曰：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”，六四曰：“翩翩不富以其邻，不戒有孚”；大有卦九五曰：“厥孚交如，威如，吉”；随卦九五曰：“孚于嘉，吉”。诸如此类，孚与吉、亨、无咎之联系，恐绝非偶然。按孚字自古训为诚信之义，显然，这些卦爻辞表达了诚信可以得福的观念。又如谦卦卦辞曰：“谦，亨，君子有终”，而卦之六爻皆曰吉、曰无不利。这恐怕亦非偶然，显然，其中包含了谦德可以致吉致福的思想。故《易传》曰：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈





而福谦，人道恶盈而好谦。”可见，《易传》的这种说法是以《易经》为依据的。也就是说，如上所述，孚、谦之德与吉凶得失之关系，显然已有《周易》制作时代的人们关于道德价值的观念在其中。《系辞传》曰：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”结合《尚书》等文献的记载看，殷周之际乃社会思想发生重要变革的时期。周公为代表的政治家虽然对殷遗民讲是天命丧殷兴周，但对姬周统治集团则强调的是天命靡常，殷鉴不远，统治者必须自敬其德，方能得保永命。据此，《周易》经文的吉凶之理包含着重视人文道德的观念，与其制作之时代是吻合的，《易传》对此加以阐发，绝非无据的发挥。

要之，《周易》经文之中本有义理，或者说义理亦乃《周易》本有之义。也就是说，先秦儒家《易传》与伊川《易传》之阐发《周易》义理，实际上并非只是“虚说”与“譬喻”，还是与《周易》本经有密切联系的。

事实上，先秦儒家《易传》和伊川《易传》是在肯定《周易》为卜筮之书的前提下强调其中的义理的，或者说，承认《周易》是卜筮之书，但强调的不是占筮之术而是其中的义理。

《系辞传上》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。“卜筮者尚其占”，说的就是占筮乃易之道。从《系辞传》的许多说法中我们都可以看出，作者并不否认易乃卜筮之书。但作者又说：“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其





占”，<sup>①</sup>“亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”由《系辞传》类似说法看，作者以为象、辞并重而尤重辞，虽亦以卜筮为示人吉凶之道，而尤重观象玩辞，以为存亡吉凶之理是不必占而“居可知”的，易之吉凶道理“观其彖辞，则思过半矣”。是以明理为首义，以观象玩辞尤以观其彖辞为基本的方法，已明显表现出不尚占筮的倾向，即强调的是读易以明理。《说卦传》说：“昔者圣人之作《易》也。幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作《易》也。将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章。”《系辞传上》曰：“易与天地准，故能弥纶天地之道”，“《易》，其至矣乎。夫《易》圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门”，“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”。这些说法关于圣人作易宗旨及易之为书的性质内容的看法应该说已是对《周易》经文思想的升华，或者说是《周易》本经所呈现的思想倾向加以突显和扩张，这种认识已远远高出经文的思想蕴义。也就是说，以孔子为代表的先秦儒家没有去发展《周易》的占筮术，而是着力发展了其中包含的义理，将其作为一种讲思想的书来对待。王马堆帛书《要》篇记曰：“夫子老而好易，居则在席，行则在囊。子赣曰：‘夫子它日教此弟子曰：德行亡有，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁。赐以为此然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？’”这是说，子贡见孔子老而好易，怀疑这与孔子过去教诲弟子时说的“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁”相矛盾，因而对孔子提出何以老而好之的疑问。孔

<sup>①</sup> “易之序也”，马王堆《帛书系辞》作“易之象也”。





子回答说：“予非安其用也”。子贡又问：“夫子亦信其筮乎？”孔子回答说：“吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。”又说：“易，我后其祝卜矣。我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未好也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”从《要》篇这些记载来看，孔子对祭祀、卜筮活动并未持断然否定的态度，但其“祝巫卜筮其后乎”的认识是明确的。对于易，“予非安其用”，“吾求其德而已”的思想是明确的。“吾与史巫同涂而殊归者也”，说明孔子之推崇义理、求其德义已达到清醒自觉的境界，区分了作为史巫之术的易学与“观其德义”、“求其德而已”两种易学。孔子易学的这种自觉，其伟大意义就在于使易学摆脱了史巫之术，从而成为一门有益于人心智的学问。伊川先生于其《易传序》开宗明义讲“《易》变易也。随时变易以从道也。其为书广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道”，其思想与孔子为代表的先秦儒家易学显然是一脉相承的，是把《周易》作为一部讲思想的著作来对待的，并以其《易传》造就了义理易学的又一巅峰。

朱熹强调《周易》卜筮之书的本义，指责孔子、伊川一系易学弃卜筮而虚谈义理，主张先求经文本义，而复以传释之。其主张看上去并无问题，或者说从理论上讲是完全可以接受的。但是，结合朱熹的易学实践来看，事实上朱熹并没有真正很好的实现其设想，或者说在这种思想指导下，朱熹并没能真正提供与伊川治易方法不同而又超出伊川的易学成果。这一事实是发人深省的。

朱熹既极力主张以明《周易》卜筮之本义为第一义，则不能不致力于《周易》象数学的研究，这种易学实践的成果则主要体现于



其所著之《周易本义》。就《周易本义》来看,其象数学实际主要是北宋邵雍之学。这种象数学与伊川所传孔子一系易学之优劣长短,而后有识之士自有公论。朱熹本门再传弟子黄东发曾言:“伊川言理,而理者人心之所同,今读其传,犁然即与妙合。康节言数,而数者康节之所独,今得其图,若何而可推验?此宜审所当务者也。伊川之言理,本之文王、孔子;康节之言数,得之李挺之、穆伯长、陈希夷,此宜审所当务者也。穷理而精,则可以修己治人,有补当世;言数而精,不过寻流逐末,流为技术。此宜审所当务者也。故学比如康节,而后可创言先天之易;学比如晦庵,而后可兼释先天之图。《易》虽古以卜筮,而未尝闻以推步,汉世纳甲、飞伏、卦气,凡推步之术,无一不倚《易》为说,而《易》皆实无之。康节大儒,以《易》言数,虽超出汉人之上,然学者亦未易躐等。若以《易》言理,则日用常行,无往非易,此宜审所当务者也。”<sup>①</sup> 黄氏对邵雍、朱熹易学的批评虽语气委婉,但以为汉人纳甲、卦气之类《易》实无之,言数而精,不过寻流逐末,流为技术,其不提倡邵雍、朱熹易学的意见是很明确的。船山先生曾论程、朱之易学云:“朱子学宗程氏,独于《易》尽废王弼以来引申之理,而专言象占。谓孔子言天、言人、言性、言德、言研几、言精义、言崇德广业者,皆非羲文之本旨,仅以为卜筮之用,而谓非学者之所宜讲习。其激而为论,乃至拟之于《火珠林》卦影之陋术,则又与汉人之说同,而与孔子《系传》穷理尽性之言,显相抵牾而不恤。由王弼以至程子,矫枉而过正者也,朱子则矫正而不嫌于枉矣。”又云:“《本义》绘邵子诸图于卷首,不为之释而尽去之。何也?曰,周流六虚,不可为典要,《易》之道。《易》之所以神也,不行而至也,阴阳不测者也。邵子方圆二图,典要也,非周流也,行而至者也,测阴阳而意其然者也”,“且君子之有

① 《宋元学案·东发学案》。



作也，以显天道，即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为邪？疏节阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍。此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始之终之术也。将无为偷安而不知命者也劝邪？于彖无其象，于爻无其序，于大象无其理。文王、周公、孔子之所不道也，非圣之书也。而挟古圣以抑三圣，曰伏羲氏之《易》；美其名以临之，曰先天。伏羲何授？邵子何受？不能以告人也。先天者，黄冠祖气之说也。故其图乾顺坤逆，而相遇于姤复，一不越于龙虎交媾之术，而邵子之藏见矣。程子之忽之而不学，赧矣哉！朱子录之《周易》之前，窃所不解。学《易》者，学圣人之言而不给，奚暇至于黄冠日者之说为？占《易》者，以占得失也，非以知其吉而骄，知其凶而怠者也，又奚以前知一定之数为？”又云：“朱子师孔子以表彰六艺，徒于《易》显背孔子之至教。故善崇朱子者，舍其注《易》可也。邵康节乱之于前，王介甫废之于后，蔡西山以术破道，而星命葬术，为《王制》杀而弗赦者，复弄《易》以神其说。则朱子之于《易》，舍周公以从术士，荀简之术也，于此可以知朱子之过矣。”<sup>①</sup> 顾炎武亦曾论邵氏之学云：“希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为《易》。而其《易》为方术之书，于圣人寡过反身之学去之远矣。”<sup>②</sup>

以上这些对程氏易学与邵雍、朱熹乃至对汉易象数学的评论，实质上都包含了一个共同的思想，即如将《周易》作为卜筮之书来研究，其结果只能是流于算术，以矜前知，沦于命定，而废先秦儒家易学崇德广业、反身寡过，即以提高人的德智修养为目的的宗旨，使“先圣通志成务、穷理尽性之制作，为《火珠林》鬻技之陋术，《易》之



① 王夫之：《周易内传·发例》，北京出版社 1997 年版，第 221 页。

② 顾炎武：《日知录·孔子论易》卷一。





所以由明而复晦也”。也就是说,从朱熹的易学实践看,事实上他不但没有为人们提供比伊川更好的东西,反在易学史上造成了消极影响。这一事实证明,伊川先生继承孔子开创的阐扬义理的学术路径是对的。在《周易本义》完成两年之后,朱熹曾说:“《易》之为书,更历三圣,而制作不同。若庖羲氏之象,文王之辞,皆依卜筮以为教,而其法则易。至于孔子之赞,则又一以理为教,而不专于卜筮。秦汉以来,考象辞者泥于象数,而不得其弘通简易之法。谈义理者沦于空寂,而不适仁义中正之归。求其因时立教,以承三圣,不同于法而同于道者,则惟伊川先生程氏之书而已。”<sup>①</sup> 伊川先生的易学有益于人道,创造了易学史上的一个巅峰,这是一个不争的事实。当然,最后能正视这一事实,还是显示了朱熹作为一代学问巨匠不平凡的学识修养和品德修养,毕竟非那些固执己见、指鹿为马的庸陋之辈可比。

这里说到朱熹的易学没有提供比伊川更好的东西,反而在易学史上造成了消极影响,这可能是一些人所不能同意的。至今特别欣赏朱熹易本为卜筮之书说且每加称引的人实际有两种,一是相信占筮有灵或有志于成为占筮家的人,一是强调还学术本来面目的人。前者就姑置不论了。对于后者,我觉得吕绍纲老师在谈论程、朱易学时有一段说得很好的话可供参考:“或曰:理学已矣,当还学术以本来面目。此言固有一定道理,然前人之所以从事国学研究是因心中有一个景仰的精神体系在,若无此精神系于人心,则所谓学术研究,果何谓也?其分量亦可预知。”<sup>②</sup> 自孔子为代表的先秦儒家《易传》诞生,《周易》学已成为中华民族伟大智慧和健康人文精神的重要载体。传薪接火,以学弘道,提升我们民族的精

① 《晦庵集》卷八十一,《书伊川先生易传版本后》,《四库全书》1145册,第687页。

② 吕绍纲:《程朱解易比较》2003年版,《海峡两岸易学与中国哲学研讨会论文集》(易学卷)第307页。





神境界，向世界展示先哲们留下的宝贵精神财富，应当是易学研究的主题。

### (三)《伊川易传》的易学方法

伊川先生于《易传序》中说：“易有圣人之道四焉，以言者，尚其辞；以动者，尚其变；以制器者，尚其象，以卜筮者，尚其占。吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞，不达其意者有矣，未有不达于辞而能通其意者。至微者理也，至著者象也。休用一源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者求言自近，易于近者，非知言者也。予所传者，辞也。由辞以得意，则在乎人焉。”关于伊川先生释易的体例，或者说其易学方法，已有专家做了很好的阐释。不过，简要地说，我以为伊川先生于《易传序》中所自言之“予所传者，辞也”，是对其易学方法之基本纲领最为精要的概括。伊川先生讲“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣”，“得于辞，不达其意者有矣，未有不达于辞而能通其意者”，“故善学者求言自近，易于近者，非知言者也”。这是认为，学习研究《周易》最基本最主要的方法是要“得于辞”、“达于辞”，以辞为根本依据，即依靠辞来搞清《周易》的吉凶之理，得其意而知其象占。我觉得伊川先生此意深得先秦儒家《易传》之神髓，发展了王弼义理易学的方法，使义理派易学方法有了一种更明确简要的表述。可以说，伊川先生的主张看似简单，其实是拨开了易学史上关于治易方法的种种迷雾，可使学易者避免歧路亡羊之失。惜乎人们或因困于象数学之八卦阵中，痴迷于占筮之学的神奇妙用，而于伊川先生之言报嗤笑，或因先生之言平淡而着力另求深奥，而不知伊川此言实乃学易研易之真谛。





伊川先生说：“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。”这种说法是对先秦儒家有关说法的提炼概括与发挥，是符合《周易》经文实际的。

《系辞传》云：“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”，“是故君子所居而安者，易之序也；所以乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”；“《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也”；<sup>①</sup>“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言’”；“《易》之为书，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣”。这里的“系辞焉而明吉凶”、“系辞焉，所以告也”、“系辞焉以尽其言”，是说卦爻象之吉凶意义是靠“辞”来说明的，没有“辞”就难以知晓卦爻象要说的是什么。所以，《易大传》履言观象玩辞。“亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣”，是说通过仔细阅读体会卦爻辞，对卦爻之吉凶道理即可理解过半了。伊川先生说“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞”，正是对《易大传》这些思想的提炼概括。伊川先生又说：“得于辞，不达其意者有矣，未有不达于辞而能通其意者。”这是说，不达于辞，就不能明白《周易》之意，离开了对卦爻辞的正确理解，人们根本无法搞清《周易》经文要说的是什么。伊川先生的这种说法可以说是对先秦儒家《易传》思想的提炼发挥。从伊川先生的这些说法来看，他认为“辞”对于学习和研究《周易》来说是第一位重要的，达于辞乃学习和研究《周易》的根本途径，故先生明确地郑重宣布：“予所传者辞也”。

<sup>①</sup> “易有四象”，业师金景芳谓当为“易有爻象”。





如何理解伊川先生以达辞为治易之第一义的看法,这并不是一个很简单或者说大家理解都很一致的问题,这里面实际涉及一些比较复杂的问题,只有对这些复杂的问题有一个比较系统的认识,才能正确理解伊川先生的这种看法。

《系辞传》曰:“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”;“圣人有以见天下之赜,而拟诸形容,象其物宜,是故谓之象”;“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”;“八卦以象告,爻象以情言”;“是故《易》者,象也”;“彖者,言乎象也者”;“齐大小者存乎卦,辨吉凶者存乎辞”。综合这些说法我可以注意到以下这样一些问题。《周易》的表义系统主要由卦爻象和卦爻辞构成。卦的形成或者说卦的象义来源于对自然与社会纷繁复杂之事物的模拟。《周易》之意是寓于象之中的,即就《周易》经文本身而言,其吉凶之理蕴于卦爻象之中。就《周易》意义系统的形成与表达整个过程而言,经历了由事物之象而至卦象的过程,卦象是对复杂的天道人事的抽象概括,“故能弥纶天地之道”,其中储存着关于“天之道”与“民之故”的认识。认识《周易》吉凶之理,就是通过卦象来了解其中储存的思想认识。就《周易》经文本身来说,卦爻象和卦爻辞两者是一体的,象是卦爻之象,辞是说明卦爻象义的,没有辞卦爻之象义是不可知晓的。人类知识的表达,主要需借助于自己的语言,这是一个简单的事实。就《周易》而言,其卦爻体系是一套特殊的表达知识的系统,这种系统的涵义如果不转换成语言,事实上人们是几乎无法知晓的。所以,没有“辞”包括相当于“辞”的口头语言对卦爻象系统加以说明,人们就无法理解卦爻的象义。换句话说,“辞”也就是卦爻象,是语言化了的卦爻象,只有这种语言化了的卦爻象,《周易》的含义才可能被理解。所以,伊川先生说“予所传者辞也”,“未有不达于辞而能通其意者”,将“辞”视为学易研易最基本的依据,这是正确的。





古今重象数之学者每言义理生发于象数之本，即谓义理出于象数，故以象数为治易之第一义，其实象与辞都是表达“意”的手段。从根本上说，“意”也不是由象派生出来的。这个问题实际王弼已经说清楚了。王氏于《周易略例·明象》云：“夫象者，出意者也，言者，明象者也，尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”这里“夫象者，出意者也”与“象生于意”两句，语义需细加玩味。象出意者也，是说卦爻象是表达意的，而不是说卦爻象生产、派生了意；象生于意，则是说卦爻象系统的建立，是人仰观俯察、见天下之赜而拟诸形容的结果，是人根据已有的认识建构了卦爻象符号系统，即先有了人的“意”，然后才创造了这套表达“意”的体系。《周易》的灵魂不是卦爻象系统，而是“意”。所以，治易之根本在于求意。作为得意的途径和方法，王弼说“尽意莫若象，尽象莫若言”，“意以象尽，象以言著”，实际也是说没有“辞”则象不可明，则意亦不可明。伊川先生讲“未有不达于辞而能通其意者”，主张“由辞得意”，实际正是对王弼易学方法的继承发展，将王弼的易学方法加以提炼明确，形成了更明确，更直接的观点。

古今象数学者每病诟义理易学脱离象数空谈义理，其实这种说法并不准确。王弼著《周易略例》专有《明象》一篇，其于象学原理之研究，可谓有卓见矣。其解经又何尝不谨据先秦《易传》所传八卦取象之义，只是不取汉人之穿凿繁琐而已。以伊川先生之学而论，先生于《易传序》明言：“推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”。“推辞考卦”、“观其象而玩其辞”，正是伊川先生以辞为依据研究卦爻象，结合卦爻象而体会卦爻辞的方法。伊川先生不废先秦《易传》的传统方法，在强调“得于辞”的同时，亦重视对卦爻象的研究，以求理为宗旨，同时亦“知变”知“象与占”，故其所谓吉凶消长之理，进退存



亡之道，并非脱离《周易》本经的凭空发挥。如伊川《易传》释屯之卦爻必先言二体云雷之象，诸爻在险在震所处之象；释蒙之卦爻则必先言卦之为山为止、为水为险之象，诸爻所处之象。其释诸卦无不如此，绝非离象空说，只问其辞而不问其象者。既然如此，则伊川之学每遭象数学者病诟，其原因是什么？伊川之学明其吉凶之理而已，非以为占也。倘比之汉易，汉人为了占算以寻找卦象为第一要务。故正如王弼所言：“或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，一失其原，巧愈弥甚，纵复或值而义无所取，盖存象忘意之由也。”汉人治易本末倒置，歧路亡羊，而欣赏汉易者则据汉人之学以非程子，故以程子之长为短。说到底，象数学者对伊川先生的批评，主要的还由两者治易宗旨之不同产生的。

所谓象数之数，见于传本《易传》有这样一段文字：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地立数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。子曰：‘知变化之道，其知神之所为乎？’伊川先生对《易传》这段记筮法的文字有过研究。他说：“自天一至地十，合在‘天数五，地数五’上，简编失其次也。天一生数，地六成数，才有上五者，便下有五者，二五合成阴阳之功，万物变化，鬼神之用也。”“天一”至“地十”原在“子曰：《易》有圣人之道四焉者，此之谓也”后，今已如程氏说移至“天数五，地数五”之前。先生解说此章文字



时又说：“有理则有气，有气则有数。行鬼神者，数也”；“天地之数五十有五，成变化而行鬼神者也。变化言功，鬼神合用”；“显明于道，而见其功用之神，故可与应对万变，可赞祐于神道矣。谓合德也。人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”。“有理则有气，有气则有数”，是以其理学之理本论对数之来源的解释。以下与《易传》内容联系紧密的实际有两个观点。一是说“行鬼神者，数也”、“变化言功，鬼神合用”，即上文所引“二五合成阴阳之功，万物变化，鬼神之用也”，这实际是说数的作用在于行筮。《系辞传》曰：“参两以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”伊川先生的解说，所据即《系辞传》此意。《周易》原是用于占筮的，故筮法应为其组成部分。筮数的作用是通过四营十有八变来确定卦象，即极数定象。行筮在运算变化之中，其结果不可预知，故曰“蓍之德圆而神”；行筮已毕，卦象已成，才能得知吉凶之义，故曰“卦之德方以智”。伊川先生讲“行鬼神者，数也”，就是说数的作用是行占筮。这是《周易》之数的本义，后世由此滋漫繁衍，已多与《周易》无关系。伊川释筮法时讲到的第二个观点是“谓合德也。人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”，这种说法实得《易传》述筮法所含之精神。据占筮而言，筮数的本质作用是定卦象，即通过运算得出七、八、九、六四个数字，以定阴阳老少。《易传》解说筮法时讲“其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以象四时”等“象”的理由，对于占筮没有真实意义，因为不用四十九，没有分二、挂一这一套过程，就无法得出七、八、九、六这四个数，就无法定爻成卦。就《易传》的这种表述而言，确实赋予了筮法形式上模拟天道的象征意义。所以，伊川先生说“谓合德也”。“人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”，已道出《易传》述筮法这段文字的思想含义。

要之，如以先秦儒家《易传》为据，则《周易》之所谓数学，大意如此，应该说，伊川先生已明之矣。而后世如朱熹，乃讥伊川不知





数。而朱熹之所谓数学，邵雍之学也，河洛图书也。四库馆臣曰：“宋人以数言《易》，已还近于人事，又欲务究数之所以然，于是画卦推奇偶，由奇偶推河图洛书，由河图洛书演为黑白方圆，纵横顺逆，至于汗漫而不可纪。曰：‘此作《易》之本也’。及其解经，则卦义又象又绝不本图书立说，岂画卦者一数，系辞者又别一数邪？”四库馆臣的批评，可谓切中要害。宋儒之数学，实乃《周易》经文之外的学问，与解经无益。故伊川先生“与尧夫同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳”，<sup>①</sup>“轻之不问”<sup>②</sup>乃是深有所见的，表明了伊川先生对邵氏数学之态度和对自己以辞解易治学方法的坚定信心。

关于义理与象、数、辞的关系，伊川先生概括说：“理无形也，故因象以明理。理见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰得其义则象数在其中矣。”“有理而后有象，有象而后有数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之豪忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭璞之学是也。”<sup>③</sup>就对辞的意义的理解说，理是无形的，但见乎辞，没有辞，则无以观象。就义理与象数和辞的关系说，象数与辞都是表达义理的，通过象数与辞才能得到义理，而得到了义理，也就明白了象数，即对象数的研究当以搞清义理为度，若舍本逐末，去穷尽象数，那就是占筮家之学而非儒者之学了。

朱熹对伊川之学有批评，亦有肯定，即如象数之学，朱子曾云：“易之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。然两汉诸儒，必欲究其所从，则既泥滞而不通。王弼以来，直欲推其所用，则又疏略而无据。二者皆失之一偏而不能阙其疑之过也。且以一



① 《程氏遗书》卷二上。

② 《朱子语类》六七。

③ 《御纂周易折中》，《四库全书》38册，第22页。



端论之，乾之为马，坤之为牛，《说卦》有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，若屯之有马而无乾，离之有牛而无坤，乾之六龙，则或疑于震，坤之牝马，则或当反为乾，是皆不可晓者。是以汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求，而幸其偶合，其说虽详，然其不可通者终不通，其可通者又皆付会穿凿而非有自然之势。其唯一二之适然而无待巧说者为若可信。然上无所关于义理之本原，下无所资于人事之训戒，则又何必苦心极力以求于此，而欲必得之哉！故王弼曰‘义苟应健，何必乾乃为马，爻苟合顺，何必坤乃为牛’，而程子亦曰‘理无形也，故假象以显义’，此其所以破先儒胶固支离之失而开后学玩辞玩占之方则至矣。然观其意，又似直以易之取象无复有所自来，但如《诗》之比兴，《孟子》之比喻而已。如此，则是《说卦》之作为无所与易，‘而近取诸身，远取诸物’者亦剩语矣。疑其说亦若有未尽者。因窃论之，以为易之取象固必有所自来，而其为说必已尽于太卜之官，顾今不可复考，则姑闚之而直据辞中之象以求象中之意，使是以为训戒而决吉凶。如王氏、程子与吾《本义》之云者，亦可矣。固不必深求其象之所自来，然亦不可直谓而遽欲忘之也。”据此看来，虽然从理论上说，朱子并不满意王弼和伊川视象为“假设而遽欲忘之”<sup>①</sup>，而实践上并不能找到新的方法和出路，也只能是和王弼和伊川那样“直据辞中之象以求象中之意”。虽然朱子强调《易》本为卜筮之书，“对神秘文化一直怀有浓厚兴趣。从研究《周易参同契》、《麻衣易》、火珠林法、灵棋课到生活中以卜卦决定进退”<sup>②</sup>，这一性格与伊川绝不相类，但朱子毕竟是伊川之学的传人，毕竟是了不起的思想家，在易学上总的看还是反对汉儒的胶固支离附会穿凿之学而关心“义理之本原”、“资于人事之训戒”

① 《四库全书》38册，第26页。

② 吕绍纲：《程朱解易比较》。





的。这也可以说明在易学上伊川先生以探求义理为宗旨的原则和以达于辞为治易的基本方法事实上是正确的,是不可移易和不可逾越的。

伊川之学以达辞为学易治易的基本方法,而对卦爻辞的解说则不能不依据构成卦爻意义的一些规则,这就是所谓《周易》的体例或义例。虽然关于这种体例的某些具体内容人们的看法并不完全一致,但对于这种体例的存在大家是承认的。《周易折中·凡例》云:“易辞有义例,据夫子《彖传》、《象传》求之皆可推见。”《彖》、《象》二传所述关于《周易》卦爻辞占断吉凶的根据,是解读《周易》吉凶之理的重要依据。不过,由于古代易学家治易的指导思想及基本思路的不同,人们对《彖》、《象》二传有关内容的理解或者说选择什么、强调什么则是并不一致的。所以,对《周易》义例的阐发属于易学方法的具体内容,体现着易学家治易的指导思想和思路。王弼注《周易》并作《周易略例》,以探求《周易》的义理为宗旨,对《周易》的义例加以系统阐发,其后历代易学家亦各有所见。伊川先生治易亦以探求义理为宗旨,故其对《周易》卦爻辞的解说,大体上继承了王弼关于《周易》体例的观点并有自己的发明。

《周易折中·凡例》说易辞有义例,据夫子《彖传》、《象传》求之,皆可推见”,是说所谓义例之来源或者说根据,主要是《彖》、《象》二传。

《程氏易传》对成卦之义的解说,即多以《彖传》为依据,亦兼采《象传》之说。这种方法前辈朱伯崑先生称为“取义说”和“取象说”。以取义说为主,即“虽然有取义和取象之别,但讲到取象时,总是不离取义说。由于《象》文,主取象说,程氏并不否认此说,但其解释一卦之义时,总是以取义说为主。如其释随卦义说:为卦兑上震下,兑为说,震为动,说而动,动而悦,皆随之义。女随人者也,以少女从长男,随之义也。又震为雷,兑为泽,雷震于泽中,泽随而





动，随之象也。又以卦变言之，乾之上来居坤之下，坤之初往居乾之上，阳来下于阴也。以阳下阴，阴必悦随，为随之义。凡成卦既取二体之义，又有取爻义者，复有更取卦变之义者，如随之取义，尤为详备。此段解释中，除引《象》文‘泽中有雷’外，皆为取义说，其以‘泽随而动’解释《象》文，亦是取‘悦而动’之义。”<sup>①</sup>按，象以出意，象是表达义的，所谓取象当然是为了取义。而且，所谓“女随人者也，以少女从长男，随之义”等取义，亦缘卦象而起。取义离不开象，取象为了说明义。故所谓卦之取象、取义之说，其实是据《彖》义为说还是据《象》义为说的问题。以程氏上述释随卦之说为例，即除引《象》文“泽中有雷”外，其它说法实皆来自《彖》文的“刚来而下柔，动而说，随”。

《程氏易传·贲》论成卦体例的有这样一段文字：“凡卦有以二体之义及二象而成者，如屯取动乎险中与云雷，讼取上刚下险与天水违行是也。有取一爻者成卦之由也。柔得位而上下应之曰小畜，柔得尊位大中而上下应之曰大有是也。有取二体消长之义者，雷在地中复，山附于地剥是也。有取二象、兼取二爻交变为义者，风雷益，兼取损上益下；山下有泽损，兼取损下益上是也。有既以二象成卦、复取爻之义者，虽之刚决柔，姤之柔遇刚是也。有以用成卦者，巽乎水而上水井，木上有火鼎是也。鼎又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也。此成卦之义。”

“凡卦有以二体之义及二象而成者”，是说卦之取义，或由二体即上下两卦之义而来，或由上下两卦之象而来。伊川先生以屯卦“动于险中，为艰屯之义”为说，即所谓取二体之义。以“云雷屯，君子以经纶”为说，即所谓取二体之象。取义，即以《彖传》之“动乎险中”，即以屯卦之坎下震上、坎险震动为据；“云雷屯，君子以经纶”

① 关于程氏《易传》论《周易》体例，参见朱伯崑《周易哲学史》中册，北京大学出版社1988年版，第188~216页。





即《象传》语。

所谓“取一爻者”，即王弼所说“一卦五阳而一阴，则一阴为之主；五阴一阳，则一阳为之主。夫阴之所求者阳也，阳苟一焉，五阴何得不同而归之，阴苟只焉，五阳何得不同而从之。故阴爻虽贱而为一卦之主者，处其至少之地也”的一爻为主说。伊川释大有《彖传》说：“言卦之所以为大有也。五以阴居君位。柔得尊位也，处中得大中之道也，为诸阳所宗，上下应之也。”朱伯崑先生说：“此是以六五爻为大有卦成卦之由。一爻为主说，取刚柔爻位之性质，亦属取义说。”按，小畜之《彖传》曰：“柔得位而上下应之曰小畜”；大有之《彖传》曰：“柔得尊位大中而上下应之曰大有”，是伊川所举一爻为主者，亦即据《彖传》为说。

所谓“有取二体又取消长之义者，雷在地中复，山附于地剥是也”，是说剥成卦之义兼取于《象传》之“山附于地”与《彖传》之“剥，剥也。柔变刚也”；复成卦之义兼取于《象传》之“雷在地中复”与《彖传》之“复，亨，刚反”。

所谓“有取二象、兼取二爻交变为义者，风雷益，兼取损上益下；山下有泽，兼取损下益上是也”，这是认为，益之成卦乃取《象传》“风雷益”和《彖传》“损上益下”为义；损之成卦乃取《象传》“山下有泽”和《彖传》“损下益上”为义。《程氏易传》释损卦云：“为卦艮上兑下，山体高，泽体深，下深则上益高，为损下益上之义。又泽在山下，其气上通，润及草木百物，是损下而益上也”，这是据《象传》讲卦之何以为损。又云：“又下兑之成兑，兑由六三之变也。上艮之成艮，自上九之变也。三本刚而成柔，上本柔而成刚，亦损下益上之义”，这即所谓“取二爻变为义者”，也就是伊川对《彖传》之“损下益上”用卦变说加以解释，以为下卦兑(☱)的形成是由乾(☰)之三爻刚变为柔，上卦艮(☶)乃坤(☷)之三爻柔变为刚的结果。上九乃柔变为刚的结果，是为益；六三乃刚变为柔，是为损。



“损上而益于下，则为益；取下而益于上之为损”，故卦为损义。

所谓“有以二象成卦，复取爻之义者，虽之刚决柔，姤之柔遇刚是也”，是说如虽、姤两卦卦义之形成，既取于二象之义，亦取于爻义。《程氏易传》释虽卦曰：“为卦兑上乾下。以二体言之，泽水之聚也，乃上于至高之处有溃决之象”，这是取卦象之兑上乾下、泽上于天为说。“以爻言之，五阳在下而将极，一阴在上而将尽，众阳上进，决去一阴，所以为虽也。虽者，刚决之义”，这是据《彖传》的刚决柔为说。这一类是亦兼取《象传》与《彖传》以释卦义。

所谓“有以用成卦者，巽乎水而上水井，木上有火鼎是也，鼎又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也。此成卦议也”，即以其卦所取物象的功用为成卦之义。《程氏易传》释井卦曰：“为卦坎上巽下。坎，水也，巽之象则木也。巽之义则入也。木，器之象。木入于水而上乎水，汲井之象也。”井之《彖传》曰：“巽乎水而上水，井。”《象传》曰：“木上有水，井。”伊川释《象传》曰：“木承水而上之，乃器汲水之象。”是其解说井成卦之义亦兼取《彖》《象》二传之说。鼎之《彖传》曰：“鼎，象也。以木巽火，烹饪也。”《象传》曰：“木上有火，鼎。”《程氏易传》释鼎卦曰：“为卦上离下巽，所以为鼎，则取其象焉，取其义焉。取其象者有二，以全体言之，则植为足，中实为腹，受物在中之象。对峙于上者，耳也；横亘乎上者，铉也。鼎之象也。以上下二体言之，则中虚在上，下有足以承之，亦鼎之象也。取其义，则木从火也。巽，入也。顺从之义，以木从火，为然之象。火之用，惟燔与烹。燔不假器，故取鼎象而为鼎。以木巽火，烹饪之象也。”是亦兼取《彖》、《象》二传为说。“以卦形为象”、“以形为象”，是说如鼎卦的卦画象鼎之形；如噬嗑“卦上下二刚爻而中柔，外刚中虚，人颐口之象也。中虚之中，又一刚爻，为颐中有物之象。口中有物则隔，其上下不得嗑，必啗之则得嗑。故为噬嗑”（《程氏易传·噬嗑》）。伊川关于噬嗑的解说，实



本于《彖传》：“颐中有物，曰噬嗑”。

就以上《程氏易传》所述成卦之义的几种情况来看，所谓取象和取义之说似不易明确界定。如噬嗑卦伊川对成卦之义的解释实取《彖传》之说，即颐中有物之象，是《彖传》亦讲到卦象，噬嗑卦义由此象而起也是明显的。而伊川先生亦曰“有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也”。据此，则当较明显的为以卦象释卦之义的例证，而前辈朱伯崑乃谓“实际上是取刚柔爻义，说明成卦之义”。所以，我觉得要对伊川上述所谓成卦体例加以概括的话，就是以传解经，即对成卦之义的阐释实皆以《彖》、《象》二传为据。《彖》非不言象也，《象》固有义，引《彖》引《象》皆为取义，引《彖》引《象》以取义皆不能脱离卦象。其所不同于汉易者，必谨据二传而不旁流而已。及清人《周易折中》，诸卦成卦之义则尽由《彖传》推而得之矣。

在对卦爻辞和卦爻象的解释上，伊川先生提出了“易随以取义”说。伊川先生于《易传序》开篇说：“易，变易也，随时变易以从道也。”以讲“变易”和“随时变易”为《周易》内容的根本特征。其于卦爻辞解说上提出的“易随时取义”说正是这种观点的体现。《程氏易传》释否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇，贞吉亨”说：“泰与否皆取茅为象者，以群阴同在下，有牵连之象也。泰之时，则以同征为吉；否之时，则同贞为亨。始以内小人外君子为否之义，复以初六否而在下为君子之道。易随时取义，变动无常。否之时，在下者君子也。否之三阴上皆有应，在否隔之时，隔绝不相通，故无应义。初六能与类贞固其节，则处否之吉而其道之亨也。”又其释明夷六五爻辞“箕子之明，利贞”说：“五为君位乃常也。然易之取义，变动随时。上六处坤之上而明夷之极，阴暗伤明之极者也。五切近之，圣人因以五为切近至暗之人，以见处之之义，故不专以君位言。上六阴暗，伤明之极，故以为明夷之主。五切近伤明之主，若显其明，则





伤害必矣。故当如箕子之自晦藏,则可以免于难。”王弼于《周易略例·明爻通变》中说:“卦以存时,爻以示变。”邢注曰:“卦以存时,爻以应变。”王弼于《明卦适变通爻》中说:“夫卦者时也,爻者适时之变也。”邢注曰:“卦者统一时之大义,爻者适时中之通变。”<sup>①</sup>可见,一卦所表示的是一种相对稳定的意义背景,而不同的卦各有其时。后来《周易折中》讲义例对时的解释是:“消息盈虚之谓时,泰、否、剥、复之类是也;又有指事而言者,讼、师、噬嗑、颐之类是也;又有以理言者,履、谦、咸、恒之类是也;又有以象言者,井、鼎之类是也。四者皆谓之时。”也是说六十四卦卦各有时,这些时大体如以上四类。“爻以示变”、“爻者适时之变”,是强调爻的因时而变。伊川先生讲“易随时取义”、“易之取义,变动随时”,即认为卦爻因时之不同而意义则随之不同。如泰否两卦之初爻卦辞皆言“拔茅茹以其汇”,一曰“征吉”,一曰“贞吉亨”,这是泰、否两卦各为一时,意义背景不同。“始以内小人外君子为否之义,复以初六而在下为君子之道”,是说以否卦而论,初六处内卦,《彖》文曰“内小人而外君子,小人道长,君子道消”,是初六在下卦喻小人,而初六之爻辞则曰“贞吉亨”,是初六为“在下之君子也”,此即“随时限义,变动无常”。朱伯崑先生说:“‘随时取义’,企图解决《周易》经传中一些不一致甚至矛盾的说法。从而对卦爻辞的解释,具有更大的灵活性,主动性,使取义说得得到充分的发挥。”<sup>②</sup>

从总体上说,我认为《周易》经传的内容是有密切联系的,但《周易》卦爻辞的情形由于复杂的关系确实呈现出复杂的状态。我们知道,所谓义例之说,源自《彖》《象》二传,如果因为象上述否卦《彖》文与初六爻辞之间存在的这种矛盾,就全面否定《彖》《象》二传与《周易》本经的联系,否定《周易》有判断吉凶的义例存在,那

① 郑万耕主编:《周易精华》(上),北京出版社1996年版,第242~247页。

② 《易学哲学史》中册,第198页。



么,《周易》的卦爻辞是难以解索的,《周易》卦爻就成了无联系的占筮组合。关于《周易》经文中包含着其制作时代的人们的思想观念的问题,前面已经谈到。而就一部易学史来看,事实上无论象数学者还是义理学者,都在依据一定的原则性方法即一定的义例来解读《周易》,而这些原则性方法虽然与《易传》之联系情况或远或近,或发挥于彼或发挥于此,但都与《易传》存着联系,这是没问题的。李学勤先生曾说:“只要我们把《周易》看作是儒家经典,那么《易传》可视为理解《周易》的钥匙。”<sup>①</sup>也就是说,《周易》经传之联系是不容割裂的,先秦儒家以《周易》为儒学经典,必有根据和道理。就《程氏易传》关于“易随时取义”的观点来说,与《彖传》关于《周易》重时思想的阐发,关于卦爻之时的论述,肯定是有联系的,这也是没有问题的。《彖》《象》二传关于义例的发明是不可废的,伊川先生关于“易随时取义”的看法对于解读《周易》是有意义的。伊川先生关于“易随时取义”的观点,反映了他以易为讲“变易”之书“随时变易”的认识。同时,伊川先生强调“易随时变易以从道”,亦即强调虽变易无常,不为典要,但无常的变易之中却有着有常的原则,即以“从道”为原则。卦爻各有其时,随时以变易,但无论千变万化,《周易》所以教人者不变,变是为了适应变化,是谓之“从道”。《周易》之所谓道或者说其所以教人者,有许多层面的内容。伊川先生说:“易,变易也。随时变易以从道也。其为书也,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情而示开物成务之道也。”总的说《周易》之所以教人者是人的性命之理、自然变化法则和开物成务之道,要人主客观统一,所行合于必然。也就是说,伊川先生关于《周易》“随时取易”之例的观点,体现着他的易学观和哲学思想。



① 引自金景芳《知止老人论学》,东北师范大学出版社1998年版,第419页。





爻位说是由《易传》较明确的提出的义例，在《系辞传》与《彖传》、《象传》中都讲到关于位的问题。

王弼《周易略例·辩位》曰：“案《象》无初、上得位失位之文，又《系辞》但论三五、二四同功异位，亦不及初上，何乎？唯乾上九《文言》云‘贵而无位’，需上六云‘虽不当位’。若以上为阴邪，则需上六不得云不当位也。若以上为阳位邪，则乾上九不得云贵而无位也。阴阳处之皆云非位，而初亦不说当位失位也。然而初上者，是事之终始，无阴阳定位也。故乾初谓之潜，过五谓之无位，未有处其位而云潜，上有位而云无者也。历观众卦，尽亦如之，初上无阴阳定位亦明矣。”此即王弼提出的初上无位说。伊川对于王氏此说有不同的看法：“初居最下，无位者也。上处尊位之上，过于尊位，亦无位者也。王弼以为无阴阳之位，阴阳系于奇偶，岂容无也。然诸卦初上不言当位不当位者，盖初终之义为大。临之初九则以位为正，若需上六云不当位，乾上九云无位，爵位之位，非阴阳之位也”。<sup>①</sup> 这是认为王弼所谓“初上无阴阳之位”的说法是不对的，因为阴阳之位是由奇偶之数来定的，即初、三、五之数为奇，其位为阳；二、四、上其数为偶，其位为阴。《彖》《象》《文言》传文所说的初上无位或不当位，其“位”当指爵位或权势之位而言，非指阴阳之位。认为诸卦初上两爻不论及当位或不当位，是因初上两爻表示事之初与终的意义更为重要。伊川先生关于初上无位这一《周易》义例问题的看法得到了后世的承认。朱熹门人问：“王弼说初上无阴阳定位如何？”朱熹答曰：“伊川说阴阳奇偶岂容无也。乾上九贵而无位，需上六不当位，乃爵位之位，非阴阳之位。此说最好。”《周易折中·义例》曰：“贵贱上下之谓位。王弼谓中四爻有位而初上两爻无位，非谓无阴阳之位也，乃谓爵位之位耳。”这实际也是取伊川

① 《程氏易传·噬嗑》。





之说。总之,《程氏易传》释易,继承了王弼根据《易传》所阐明的爻位说,同时修正了王弼关于初上无阴阳之位之说。

关于爻位问题,伊川先生在王弼的基础上还提出了“中重于正,中则正矣,正不必中”的说法。如王弼在释恒卦九二爻辞“悔亡”时说:“虽失其位,恒位于中,可以消悔也”。《程氏易传》则释此曰:“在恒之义,居得其中,则常通也。九阳爻居阴位,非常理也。处非常,本当有悔,而九二以中德应于五,五复居中,以中而应中,其处与动皆得中也,是能久于中也。能恒久于中,则不失正矣。中重于正,中则正矣,正不必中也。九二以刚中之德而应于中,德之盛也,足以亡其悔矣。”释震卦六五爻辞曰:“六五虽以阴居阳,不当位为不正,然以柔居刚又得中,乃有中道者也。不失中则不违于正矣,所以中为贵也。诸卦二五虽不当位,多以中为美;三四虽当位,或以不中为过,中常重于正也。盖中则不违于正,正不必中也,天下之理莫善于中。”以阳爻居初、三、五之位为当位,得正,以阴爻居二、四、上则为不当位、失正;以阴爻居二、四、上则为当位得正,以阳爻居初、三、五则为不当位、失正。王弼论爻位,以当位得正为善,并已有居中可以补救不当位的说法,即如上述谓恒之九二“虽失其位,恒于中,可以消悔也”。伊川继承王弼此说并加以发挥,明确提出了“中重于正”观点,以爻之居中即以具有中德为至善,为得吉的最重要的条件。这一观点亦为后世所承认。《周易折中·义例》云:“刚柔中正不中正之谓德。刚柔各有善不善。时当用刚,则以刚为善也,时当用柔,则以柔为善也。惟中与正,则无有不善者。然正尤不如中之善。故程子曰:正未必中,中则无不正也。六爻当位者未必皆吉,而二五之中则吉者独多,以此故尔。”

《周易折中·义例》曰:“应者,上下体相对应之爻也。”这是说应的关系发生于初与四、二与五、三与上之间。王弼注《周易》,据《彖传》之义,以为上述可以发生相应关系的爻与爻之间,其两爻刚柔





相同者无应，其刚柔不同者有应，即如二与五若同为阳爻或同为阴爻则无应，其中一阳爻一阴爻者才能构成应的关系。《周易折中·义例》即持此说：“凡比与应，必一阴一阳其情乃相求而相得，若以刚应刚，以柔应柔，则谓之无应。”而《程氏易传》解易，则只取爻位相应，不论刚柔之分。如其释丰卦初九爻辞“遇其配主，虽旬无咎，往有尚”曰：“旬，均也。天下之相应者，常非均敌。如阴之应阳，柔之从刚，下之附上。敌则安肯相从？唯丰之初、四，其用则相资，其应则相成。故虽均是阳刚，相从而无过咎也。盖非明则动无所之，非动则明无所用，相资而成用。”王弼释此爻则曰：“俱是阳爻谓之为均，非阴阳相应，嫌其有咎。以其能相光大，故虽均可以无咎而往有嘉尚也。”这是以为爻辞云“虽旬无咎，往有尚”，之“无咎”与“往有尚”，是因为卦之二体震上离下，有动明相互光大之象，若以初九与九四之关系而论，两爻皆刚，本不相应，似应有咎。也就是说，在伊川看来，初九和九四是可以相应的，“其用则相资，其应则相成。故虽均是阳刚，相从而远咎也”，爻辞的“无咎”，与两刚爻之间的相资、相成、相从是有关的。

以乾坤卦变说解释卦爻辞，这也是伊川先生关于《周易》体例之理解与王弼的不同点。王弼注《周易》，对《彖传》所言刚柔往来的说法曾据荀爽的乾坤升降说加以解释。伊川则以卦变说加以解释。如其释贲卦《彖传》“柔来而文刚故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往”云：“下体本乾，柔来文其中而为离，下体本坤，刚往文其上而为艮，乃为山下有火，止于文明而成贲也。”又其释贲卦《彖传》“观乎人文，以化成天下”云：“如讼、无妄云刚来，岂自上体而来也？凡以柔居五者，皆云柔进而上行。柔居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤。先儒不达，故谓贲本是泰卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？下离本乾中爻变而成离；上艮为坤上爻变而成艮。离在内，故云柔来；艮在上，故云刚



上,非自下体而上也。乾坤变而为六子,八卦重而为六十四,皆由乾坤变之。”这是说,《彖传》说的刚柔往来,并非自下体而上或自上体而下,而是指刚柔居上下之位。如贲卦《彖传》讲的“柔来文刚”,并非上体之柔来居于下体的刚之中,而是说,柔居下体乾刚之中位。这些都是以乾坤卦变说解释刚柔往来,他认为六十四卦皆由乾坤两而来,贲卦亦为乾坤两卦变化而来,并非来自泰卦。<sup>①</sup>

引史证经,也是《程氏易传》的解易方法之一。“引史说经,汉易已开共端,借历史人物的遭遇说明卦爻辞的意义。但汉唐人解易,所引历史事件不多。宋易中的义理学派,由于重视王弼注以明人事的传统,常以历史人物的事迹解释卦爻辞,《程氏易传》正是发扬这种传统”。<sup>②</sup>

#### (四)《伊川易传》于易学史上的地位

易学明确地成为一门学问或者说成为后世之所谓易学,可以说是由先秦儒家《易传》开始的。先秦儒家《易传》主要是讲义理的,从马王堆《帛书易传》诸篇的内容来看,主要讲的也是孔子易说的义理之学。清人皮锡瑞云:“战国诸子及汉初诸子言《易》,亦皆切人事而不主阴阳灾异,至孟京出而说始异。”<sup>③</sup> 唐晏论京房之学云:“《易》之有京氏,犹《诗》之有《齐诗》也。其初以阴阳五行说《易》,后遂纯以占验说《易》。故东京一代,《京易》大行,以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者,多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”<sup>④</sup> 也就是说,自先秦儒家《易传》至汉代孟喜、京房之学兴起以前,所谓易学主要承传的是孔子一系的易学,这种易学



① 朱伯崑:《易学哲学史》中册,第192~193页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》中册,第214~216页。

③ 皮锡瑞:《经学通论·易》卷一。

④ 唐晏:《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第44页。



“切人事而不主阴阳灾异”，重义理而与汉儒的“纯以占验说易”不同。至此，易学一变而近于方术，完全背离了孔子易学的学术精神。两汉时期这种学问盛极一时。汉易以占筮之用为宗旨，故与占筮相关的象数学得到空前的发展。不过，据先秦儒家《易传》所保留的《周易》的有关象数知识来看，汉易关于象数筮法的很多内容实际并非源自《周易》。

船山先生曾说：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也。自此始。孔子之前，文周有作，而夏商《连山》《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》，多因事附会，而不足以垂大义，而使人惧以终始。孔子赞而定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策象占之中而冒天下之道。乃秦既夷之于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨”，“然自是以以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要”。<sup>①</sup> 四库馆臣云：“《易》本卜筮之书，故末派浸流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。然《隋书·经籍志》载，晋扬州刺史顾夷等有《周易难王辅嗣义》一卷。《册府元龟》又载，顾悦之《难王弼义》四十余条，京口闵康之又申王难顾。是在当日已有异同。王俭、颜延年以后，此扬彼抑，互诤不休。至颖达等奉诏作疏，始专崇王注而众说皆废。故《隋志·易类》称郑学渐微，今殆绝矣。”<sup>②</sup> 《周易折中·凡例》云：“汉晋间说《易》者大抵皆淫于象数之末流而离其宗，故隋唐后惟王弼孤行，为其能破互

① 《船山遗书》卷一。

② 《四库总目·周易正义提要》。原注：“案悦之即顾夷之字”。





卦、纳甲、飞伏之陋，而专于理以谭经也。然王弼所得者，乃老庄之理，不尽合于圣人之道。故自《程传》出而弼说又废。”综合以上这些说法可以说明这样一些问题。第一，由先秦儒家《易传》或者说孔子的义理易学，至汉儒将战国以来的阴阳五行杂占术搀入《周易》使之成为占筮之学，再至王弼之学出破汉易之陋而“专于理以谭经”，在这样一个过程后，始明确形成了易学史史上所谓象数之学与义理之学的分野和争论。第二，王弼之后虽尚存在所谓象数义理两派“此扬彼抑，互诤不休”的问题，但从大体上看汉易象数学已被王弼打倒，隋唐以后王学孤行。第三，王弼能自标新学并大行于世，主要原因在于使易学“免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要”，即王弼不是将《周易》作为占筮术的经典来研究，而是将其作为有益人身心的哲理著作来研究。第四，因为王弼注《易》引入老庄思想，故历代儒者皆以此为病。所谓“自《程传》出而弼说又废”的说法，是说伊川先生的《易传》能以儒理说易，克服了王弼之学的毛病，故达到了义理易学的完美境界。要之，先秦儒家《易传》、王弼《周易注》和《程氏易传》是易学史上的三座里程碑。先秦儒家《易传》的出现，标志着易学形成，即有关《周易》的学问摆脱了史巫之术而成为一种以健康的人文关怀为主题学术。汉易的出现，是易学史上的一种思想反复，所谓方士、技术之士的东西在易学中占了上风，这些东西的思想本质，盖近于史巫之术包含的精神，王弼的伟大贡献从形式上看是所谓扫除象数，实际上主要的就是使易学再次摆脱了史巫文化的纠缠而回归到先秦儒家《易传》开辟的健康学术道路上来。隋唐之后王弼之学“孤行”，但学者们都感到其学杂有老庄之理而不尽合于圣人之道，所谓“《程传》出而弼说又废”的说法，实际是说《程氏易传》的出现标志着以儒学之义理说易学风的复归，成为领导易学发展潮流的主题。这里有两个问题限于篇幅不能展开论述，但必须做简单说明。一是我们对汉





易的主流的认识或者说对王弼贡献的评价问题。所谓“技术”、“数术”、“小数”、“象数末流”之流弊，史迁、班固、范晔及明清诸儒如王夫之、李光地等已尽言之矣。说王弼尽弃汉儒象数矫枉过正也好，说王弼之学流于老庄也好，王弼之学使易学摆脱了数术之学重新回到探究宇宙人生哲理的道路，其功在不朽。二是如何看待程氏易学与先秦儒家易学的思想关系问题。《程氏易传》是易学史上的伟大著作，也是宋明理学史上理学最重要的奠基性的经典著作之一。说宋明理学是新儒学可以，否定宋明理学与先秦孔子儒学一脉相承的联系则不可以。尽管我们可以在一些理论形式上或某些主张的具体细节上找出宋明理学与孔子儒学的不同，但两者在精神实质上是大体一致的，这是没问题的。孔孟之学在历史上乃至今日对中国人的精神世界和社会生活所发生的影响，实际宋明理学这一环节所起的作用是十分重要的。也就是说，不能因为《程氏易传》是一部宋明理学的重要著作就贬低它的易学价值，割断它与先秦儒家易学的思想联系。《周易》是儒家的重要经典，《易传》是解读《周易》的钥匙，是先秦儒学的重要内容。《程氏易传》是理学的经典著作，它所阐发的理学与先秦儒学的精神本质上是一质的，它的易学方法与义理内容与先秦儒家《易传》是一脉相承的。这些基本事实是必须看到的。

那么，就宋易或者说宋明以降的易学而言，伊川先生易学的地位又如何呢？《周易折中·凡例》曰：“列朱义于前者，易之本义，朱子独得也；程传次之者，易之义理，程子为详也。二子实继四圣而有作，故其书系经后。”又曰“自《程传》出而弼说又废。今案，溺于象数而枝离无根者，固可弃矣，然《易》之为书，实根于象数而作，非他书专言义理者比也。但自焦贛、京房以来，穿凿太甚，故守理之儒者遂鄙象数为不足言。至康节邵子其学有传，所发明图卦蓍策，皆易学之本根，岂可例以象数目之哉？故朱子表章推重与程子并



称,《本义》之作,实参程邵两家以成书也。后之学者,言义理言象数,但折中于朱子可矣。”又曰:“朱子之学出自程子,然文义异同者甚多。诸经皆然,不独《易》也。况《易》则程子以为圣人说理之书,而朱子以为圣人卜筮之教,其指趣已自不同矣。然程子所说,皆修齐平治之道,平易精实,有补学者。朱子亦谓所作《本义》简略,以义理《程传》既备故也。”朱熹曾言:“《易》之取象,固必有所自来,而其为说必已具于太卜之官,顾今不可复考则姑阙之,直据辞中之象以求象中之意,使足以为训戒而决吉凶,如王氏、程子与吾《本义》之云者亦可矣。”<sup>①</sup>又云:“《易》之为书,更历三圣,而制作不同。若庖羲氏之象,文王之辞,皆依卜筮为教,而其法则易。至于孔子赞之,则又一以理为教,而不专于卜筮。秦汉以来,考象辞者泥于象数,而不得其弘通简易之法。谈义理者沦于空寂而不合乎仁义中正之归。求其因时立教,以承三圣,不同于法而同于道者,则惟伊川先生程氏之书而已。”<sup>②</sup>从这些说法中我们不难看出,尽管清人因于理学上更尊朱子故在易学上试图会合程朱而折中于朱子之学,又因朱子而回护邵雍之学,尽管朱子对伊川先生的易学颇有微辞,但实际上程氏易学代表了宋易的最高水平,创造了义理易学的巅峰,这是无法掩盖的事实。吕绍纲老师曾说:“伊川的《周易程氏传》直接孔子的解《易》传统,是以理学解《易》的代表之作,如果没有哪个解释体系超过理学,则伊川斯作必为义理解《易》传统笼罩下难以逾越的高峰。立志本诸《易经》的原始卜筮功能重新生发义理与对康节《易》学的偏好二者互为因果造成了朱子《易》的风格。今人以为朱子解《易》目的在于调和,实则浅测朱子。这种探索之所以收效甚微的原因是,朱子虽然泛滥群经,但其大者仍在《四书》体系上,舍此而外,从《易》本义出发终难再发新义,而只能



① 《周易折中·纲领二》,《四库全书》38册,第27页。

② 《晦庵集》卷八十一《书伊川先生(易传)版本后》。





止步于对卜筮方法的考证、梳理之上。”<sup>①</sup> 我认为吕老师关于程朱易学各自的成就和得失原因的分析是深入的,也是公允的,足以为现今仍推崇朱熹易学而贬抑伊川易学者鉴。

吕老师又曾说“治学不可有门户,然不可无门经。六十年前,马一浮先生教弟子读《易》的一番话今日仍有其价值。”马一浮先生的这段话是:“伊川作《易传》,重在玩辞,切近人事,而后本隐之显之旨明,深得孔子赞《易》之志,故读《易》当主伊川。诸家说《易》,不可殚举”,“至宗归义理,必以伊川为法也”。马一浮先生的说法甚为恳切,“得孔子赞《易》之志”,以阐明义理为宗旨的主题思想和重在玩辞的治易方法是伊川易学思想的精髓,也正是伊川易学对后世易学影响最为深远的东西。我们今日可以从不同层面的意义上研究《周易》,但主要的还是要去探究其中包含的古人关于宇宙人生哲理的认识,弘扬健康的人文精神,基本研究方法仍然当是解索“辞”义。也就是说,由先秦儒家《易传》开创,由王弼、程颐发扬的易学宗旨和方法,仍是我们今日治易所当遵循的。就《程氏易传》的思想内容来说,它代表着宋明哲学的成就,其中有许多关于宇宙人生、社会政治和历史的认识深邃精湛,具有很高的借鉴价值,很值得耐心体味。在过去相当长的历史时期里,由于复杂的历史原因,以左的思想方法造成的简单和无知来对待祖国的传统文化曾被视为进步,这一点于宋明理学研究领域表现的尤为明显。另一方面,至时至今日仍有人无视中国历史上如孔、老、荀、韩及程、朱、陆、王这些灿若群星的哲学家的存在,只是因为中国传统哲学与西方哲学的面目不同,便悍然宣布中国没有哲学,充其量不过是有过些许前哲学概念。我们本应为中华民族具有的深厚文化底蕴而自豪,却反如此自卑,一切必以西洋为尺度,可见中国近百年

<sup>①</sup> 吕绍纲:《程朱解易比较》。





遭受帝国主义殖民统治给国人心灵留下的创伤之深。要真正解决这个问题,固然有待于祖国更加富强,同时也需要认真地读懂我们的历史文化。从这个意义上说,潜心研读一下《程氏易传》这类著作,肯定是有所裨益的。

## 二、宋易在元代的发展

易学史上所说的汉易或宋易,是就易学的形态而言的。宋易的基本特征是以探求或者说发挥《周易》所蕴含的哲理为目的,将《周易》的原理高度哲理化。宋易的特征形成于北宋时期,但具有这种特点的学风则一直延续到清初。由于宋代易学在易学史上特殊重要的地位,故人们对两宋一些重要人物的易学的研究就相对较为深入,对两宋易学发展一般状况的概括也较为明朗。元代的易学是宋易整个发展过程中的一个环节,要对宋易兴衰变化的历史过程形成一个完整的认识,对于元代易学的具体内容及其一般状况的了解当然是必不可少的。但是,至目前人们在这方面所做的工作甚少。有见于此,这里将对宋易在元代发展的大略状况试作说明。

理学在元代的发展状况影响着元儒的易学研究。《宋元学案·鲁斋学案》说:“元师伐宋,屠德安。姚枢在军前,凡儒、道、释、医、卜占一艺者,活之以归,先生(赵复,字仁甫,湖北德安人,乡贡进士,学者称江汉先生)在其中。……至燕,以所学教授学子,从者百余人。当是时,南北不通,程朱之书不及于北,自先生而发之。枢与杨惟中建太极书院,立周子祠,以二程、张、杨、游、朱六君子配食,选取遗书八千余卷,请先生讲授其中。先生以周、程而后,其书广博,学者未能贯通,乃原羲、农、尧、舜所以继天立极,孔子、颜、孟



所以垂世立教，周、程、张、朱所以发明绍续者，作传道图，而以书目条列于后”。又黄百家案说：“自赵江汉以南冠之囚，吾道入北，而姚枢、窦默、许衡、刘因之徒，得闻程朱之学以广其传，由是北方之学郁起，如吴澄之经学，姚燧之文学，指不胜屈，皆彬彬郁郁矣。”也就是说，宋亡元兴，元蒙入主中原的过程中，程朱之学通过一批汉族知识分子在北方得到了广泛的传播。特别是元朝统治者采纳了汉族知识分子“必行汉法，可以长久”的建议，接受了当时较为先进的汉民族的制度和思想文化。元代延祐年间，朱学列为科场程式，开始成为官学。

就元代理学发展的趋势来看，确有朱陆合流的趋势，但总的看来毕竟朱学居于正统地位。即如吴澄，尽管当时或后来有人说他的“和会朱陆”是“宗陆背朱”，但至少他本人是以朱学为标榜的，如其言及近古道统的四个阶段时说：“周子其元也，程、张其亨也，朱子其利也。孰为今日之贞乎？”（《草庐学案》）是以朱学为正统。故全祖望评论其学说：“草庐学出双峰（饶鲁），因朱学也，其后亦兼主陆学。……然草庐之著书，则终近乎朱。”吴氏论道统推周、程、张、朱，说法与赵复完全一致。

由于周、程、张、朱传道系统的被确立，影响到易学，理学中人治易则大多标榜“以程朱为宗”。

就元儒的易学著作来看，尽管大家多标榜“以程朱为宗”，但其实际情形却是比较复杂的。

一种情况是兼以程朱为宗的。这类易学著作实际上表现了发挥朱熹易学中的象数内容，从而折衷义理派与象数派易学的倾向。如赵采所著之《周易程朱传义折衷》，其自序称：“有康节、邱子推明羲、文之卦画，而象数之学著，有伊川程子推衍夫子之意而卦画之理明。泊武夷朱文公作《本义》厘正上下经十翼而还其旧作，《启蒙》本邵子而发先天。《本义》虽主卜筮，然于门人问答又以为易中





先儒旧说皆不可废，但互体、飞伏、纳甲之类未及致思耳。故思以为今日学者之读易，当由邵、程、朱三先生之说溯而上之。”《四库全书总目提要》评论说：“故其书虽以宋学为宗，而兼及于象数变互，颇存古义，非竟暖暖姝姝守一先生之言也”（《四库全书总目·易类四》）。又如董真卿的《周易会通》，初名《周易经传集程朱解》，“其后定名会通者，则以程传用王弼本，本义用吕祖谦本，次第既不同，而或主义理，或主象占，本旨复殊，先儒诸说，亦复见智见仁，各明一义，断断为门户之争。真卿以为诸家之易，途虽殊而归则同，故兼收博采，不主一说，务持象数、义理二家之平，即苏轼、朱震、林栗之书为朱子所不取者，亦并录焉”（同上）。由此可见，元人标榜“以程朱为宗”而并宗程朱，实际上是兼义理象数而言之或务持二家之平。

另一种情况则是以朱为宗的，如胡一桂的《易本义附录纂疏》、《易学启蒙翼传》。胡一桂于《周易本义附录纂疏启蒙翼传序》说：“诚以去朱子才百余年，而承学浸失其真，如图书已厘正矣，复承刘牧之谬者有之；《本义》已复古矣，复循王弼之乱者有之；卜筮之数灼如丹青矣，复尚玄旨者又有之。若是者诂容于得已也哉！故日月图书之象数明，天地自然之易彰矣；卦、爻、十翼之经传分，羲、文、周、孔之易辨矣。夏商周之易虽殊，而所主同于卜筮。古易之变复虽艰，而终不可逾于古。传授传注虽纷纷不一，而专主理义曷若卜筮上推理之为实，夫然后举要以发其义，而辞变象占，尤所当讲明。筮以稽其法，而《左传》诸书皆所当备；辨疑以审其是，而河图、洛书当务为急。……抑又有说，朱子尝曰：‘易只是卜筮之书，本非以设教。’然今凡读一卦之爻，便如筮所得，观象玩辞，观变玩占，而求其理所以然者，而施之身心家国天下，皆有所用，方为善读。是故，于乾、坤当识君臣父子之分，于咸、恒当识夫妇之别，于震、坎、艮、巽、离、兑当识长幼之序，于丽泽兑当识朋友之讲习。以



至谨言语，节饮食，当有得于颐，惩忿窒欲，当有得于损益”。可见，这种以朱子为宗的易学著作，实际上也是发挥朱熹易学中的象数学内容，强调复易之本旨，反对王弼派的做法，认为专主理义，不如于卜筮推理义。

元人中以朱熹之学为标榜，在易学方面成为象数派重要人物的是吴澄。吴澄与许衡、刘因是元代最有影响的学者，而在经学方面尤以吴澄影响为大。吴澄是朱熹再传弟子饶鲁之再传弟子，著《五经纂言》，以探求朱熹未尽之意。黄百家于《草庐学案》评论说：“朱子门人，多习成说，深通经术者甚少。草庐五经纂言，有功经术，接武建阳（朱熹），非北溪诸人可及也。”吴澄的易学著作除《易纂言》之外，又著有《易纂言外翼》。吴澄于《诸经序说》中说：“易，羲皇之易。昔在羲皇，始画八卦，因而重之为六十四。当是时，易有图而无书也。后圣之作《连山》，作《归藏》，作《周易》，虽一本诸羲皇之图，而其取用盖各不同焉。……羲皇之图，鲜获传授，而沦没于方技家，虽其说具见于夫子之《系辞》、《说卦》，而读者莫之察也。至宋邵子始得而发挥之，于是乃知有羲皇之易，而学易者不断自文王、周公始也。今于易之一经，首揭此图，冠于经端，以为羲皇之易，而后以三易继之，盖欲使夫学者知易之本原，不至寻流逐末，而昧其所自云尔。”吴澄以伏羲三图为易之本，推崇邵雍，可见其学与先天易学的继承关系。《四库全书总目提要》评论《易纂言外翼》时说：“自唐定正义，易遂以王弼为宗，象数之学，久置不讲。澄为纂言，一决于象。史谓其能尽破传注之穿凿，故言易者多宗之。……象例诸篇，章明古义，尤非元明诸儒空谈妙悟者可比。”《四库提要》的赞誉，表现了其作者的倾向性。吴认为天地万物之象皆可统归于羲皇之卦画里，甚至说整个世界万物就是卦画之象“交泰”配置的结果，并对蓍数加以神奇的描述：“蓍数之用，其烛物情无不通，其前民用无不溥，故虽万物之众，天下之广，皆囿其中，



无或有逾越而出外者。”数“足以该括天下之动，凡人所能为之事，尽在是矣”（《易纂言·系辞上传》）。又说：“春夏，天地变化而草木蕃；秋冬，天地闭塞而草木瘁，岁气然也。盛世君臣和同而贤人出，衰世君臣乖隔而贤人隐，运数然也”（《易纂言·文言传》）。不难看出，由于吴澄试图用数来解释一切，所以其易学与邵雍一样，不能不带有神秘和荒诞的色彩。重视对《周易》经传文字的考证，是吴易学的一个特点。如将《师卦》“丈人吉”改为“大人吉”，据王肃本；将《小畜卦》“舆说辐”改为“舆说辐”，据许《说文》；“尚德载”改为“尚得载”，据京房、虞翻子夏本；将《泰卦》“包充”改为“包充”，据《说文》及虞翻本；将《大畜卦》“曰闲舆卫”，改为“日闲舆卫”，从郑玄、虞翻、陆希声本；将《萃卦》“萃亨”删去“亨”字，从马融、郑玄、虞翻、陆绩本；将《困卦》“鼻刖”改为“艱虺”，据荀爽、王肃、陆绩本；将《鼎卦》“其形渥”改“其刑剝”，据郑玄本；将《比·彖》“比吉也”删“也”字，据王昭素本；将《贲·彖》补“刚柔交错”四字，据王弼注等等（《见《四库总目提要》卷四《易纂言》）。总的看，关于其所删补改订的具体文字正确与否，后人的看法不一，但其所作的改订则有根据者居多。就吴澄的易学哲学来说，总的看是继承了朱熹的理本论，认为宇宙就其本原来说是太极，就其化生二气五行乃至万物的过程来说是理。这样，理则是万物所以形成的理，而太极就是理的全体。所以，吴澄解释太极时，有时即说太极就是道或理。

元代还有一些易学著作，如胡文炳的《周易本义通解》、熊良辅的《周易本义集成》等，或主张折衷汉易与王弼之学，或主张易道兼用程氏、朱氏，或主张如《周易本义》合程邵而一之，但实际上都是羽翼朱熹易学的，并且都对朱熹易学的象数内容有所发挥。

元人的易学著作中也有些所谓“纯以义理说易”或“主于略数言理”的。前者如曾贯的《易学变通》，《四库全书总目提要》评论说：“是书纯以义理说易，其体例每篇统论一卦六爻之义，又举他卦



辞义之相近者参互以求其异同之故。如《乾卦》云，乾六爻不言吉，无往而非吉也。初九处之以勿用，即初九之吉。上九处之以无悔，即上九之吉。二之见，五之飞，三、四之无咎，皆然。盖位或过于中，而圣人处之则无不中。位或失于正，而圣人处之则无不正。所谓刚健中正，纯粹以精者，吉有大于此乎。《坤卦》云，或疑六三王事六五之事，然乾主君道，坤主臣道，王事乃九五大人之事，故坤卦三五，圣人皆有戒辞者，其所以正人臣之体，为虑深矣。《艮卦》云：敦临，敦艮皆吉，何也？曰敦者厚道也。厚于治人则人无不服者，临是也。厚于修己而已无不修者，艮是也。人之自处容可处于薄乎？凡此诸条，立义皆为纯正。其他剖析微细，往往能出前儒训解之外。间取互体立说，兼存古义尤善持平。”可见，曾贯对《周易》体例的理解继承了王弼以来的义理派的讲法，但有时也取互体说，其说易重在明儒家的修身治人之道。赵沅的《周易文诠》，《四库全书总目提要》称其“大旨源出程朱，主于略数而言理。然其门人金居敬跋，称其契先天内外之旨，且悟后天卦序之义，则亦兼用邵氏学也。”总之，由于朱学的深刻影响，元人讲义理的易学著作往往也兼象数而言之，这是南宋以来治易学风的一种延续，体现了元代易学研究的趋势，而且其于《周易》义理之解说，总的看是继承发挥宋人的东西，即“大抵以宋儒绪论为多”，没有什么大的突破。

元儒尊周、张、程、朱，周敦颐为理学之鼻祖，朱熹是集大成者。就易学来说，周讲图书，朱亦肯定河洛图书。所以，元儒说易大多谈到图书，其中出现了一些讲易图的专门著作。如张理的《大易象数钩深图》、钱义方的《周易图说》等。关于《大易象数钩深图》《四库全书总目提要》说：“是书上卷太极图，即周子之图。其八卦方位图，则本乎《说卦》。又有乾知大始、坤作成物、参天两地及大衍五十五数诸图；又有仰观俯察，刚柔相摩，八卦相荡诸图，而皆溯源于河洛。中卷天地数、万物数二图，仍即大衍，策数。又有元会运数，



乾坤大父母，八卦生六十四卦，八卦变六十四卦图；又有反对变与不变诸卦图。以下则六十四卦之图，分见于中下二卷，而叁伍错综，序卦、杂卦皆为之图。盖纯主陈抟先天之学，朱子所谓易外别传者也。”可见，此书是对陈抟、刘牧、李之才、邵雍图书学说的继承和整理。张理的《易象图说自序》说：“易曰：‘河出图，洛出书，圣人则之。’图书者，天地阴阳之象也；易者，圣人以写天地阴阳之神也，故一动一静，形而为——，——奇偶，生生动静，互变四象，上下左右相交，而易卦画矣。☰以画天，☷以画地，☵以画水，☲以画火，☳以画雷，☶以画山，风因于泽，雷因于山，卦以表象，象以命名，名以显义，义以正辞，辞达而易书作矣，将以顺性命之理，究礼乐之原，成变化而行鬼神者，要皆不出乎图、书之象与数而已。……惟人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会。×（即古五字）行之秀气也，身半以上同乎天，身半以下同乎地，头圆足方，腹阴背阳，离目外明，坎耳内聪，口鼻有肖乎山泽，声气有象乎雷风，故天下之理得而成位乎其中。是知易即我心，我心即易，故推而图之，章为六位而三极备，叙之为六节而四时行，合之为六体而身形具，经之为六脉而神气完，表之为六经而治教立，协之为六律而音声均，官之为六典而政令修，统之为六师而邦国平。是故因位以明道，因节以叙德，因体以原性，因脉以凝命，因经以考礼，因律以正乐，因典以平政，因师以慎刑，因大易八卦之体用备矣。”可见，张理取圣人观象画卦说，认为河图洛书是天地阴阳之画，圣人用它来模写自然规律的神妙变化，他把易的顺性命之理，究礼乐之原和成变化而行鬼神的作用皆归之于河图洛书的象数。这反映了他对刘牧、邵雍、蔡氏父子等人易学观点的继承。他讲“易即我心，我心即易，推而图之”，这也与朱熹的说法不同，是对邵雍先天易学为心法的观点的发挥，同时又显然受到了陆九渊心学很深的影响。钱义方的《周易图说》，共演二十七图，基本是利用改造前人的图式而成的。总的说钱义







方并没有摆脱图书学的传统,不过他搞清了两个问题,一是认为洪范九畴非易,故推河图为易之本;一是“其谓自汉以来,惟孟喜本《易纬稽览图》,推易离、坎、震、兑各主一方,余六十卦每卦主六日七分为有图之始。寥寥千载,至陈抟始本易有太极、两仪、四象、八卦、因而重之及天地定位等说,为横圆大小四象图,传穆、李以及邵子。又本帝出乎震之说,为后天圆图,内大横图之卦为否泰,反类方圆,则于因易而作图,非因图而作易。本末源流,灿然明白。不似他家务神其说,直以为古圣之制作,可谓真矣”(《四库全书总目提要》)。也就是说,《周易图说》并不认为河洛图书之类是伏羲、文王制作,而是渊源于《易纬》,至陈抟才形成的一套东西。就图书与易的关系来说,可以通过《周易图说》明白不是人们据河洛图式而作《周易》,而是人们根据《周易》经传制作了河洛图式。总的说,元人的易学受宋人学风的影响多谈图书,不过元代也有人开始对陈抟一系的图书说加以批评,如陈应润所著之《周易爻变义蕴》,即认为“义理元(玄)妙之谈,堕于老庄;先天诸图杂以参同契炉火之说,皆非易之本旨。……周子无极、太极、二气、五行之说,自是一家议论,不可释易”(《四库全书总目提要》)。所以,《总目提要》说:“盖自宋以后,毅然破陈抟之学者,自应润始。”

宋代首先兴起的图书之学本始于道士陈抟,陈抟的易学属道教易学系统。理学的鼻祖周颐以及后来理学家邵雍的象数学都与陈抟易学有渊源关系,但因宋儒排佛老之学,故多讳言其易学与道教易的联系,也多不去研究道教易学。不过,至南宋则有朱熹这样重要的人物去注《周易参同契》,开始注意到道教易学。

元儒如上面提到的张理等人的易学著作,虽然亦被视为“纯主陈抟先天之学”的所谓“易外别传”类的东西,但如同传陈抟之学的宋儒李之才、邵雍等人的易学一样,这类易学毕竟不是道教易学。元代对道教易学给予继承总结和发展的的是俞琰。俞琰是宋末元初





人,著有很多易学著作,今存世的有《读易举要》、《易外别传》、《周易集说》、《书斋夜话》、《周易参同契发挥》、《阴符经注》、《玄牝之门赋》等。其中尤以《周易集说》、《读易举要》、《周易参同契发挥》、《易外别传》的流传广、影响大。因俞琰本是由儒者转变而成的道教学者,而且崇尚朱学也是元代学术思想界的趋势,所以俞琰的易学亦以主朱子《周易本义》之说为标榜。这样,俞琰的易学就兼具了理学家易学和道教易学的两重特点。就对《周易》一书性质的认识来说,俞琰认为“朱子极论易为卜筮之书,其说详且明矣。愚谓以卜筮观易,则无所不通,不以卜筮观易,则多有不通者焉”(《读易举要》卷一)。显然,这是赞同朱熹的易本为卜筮之书说。另外,朱熹认为汉儒与王弼讲易都失之一偏,所以其讲易虽大发义理,然亦不废象数。俞琰易学也有讲天理、众理,以为明象数而理在其中,显然也受到朱学的影响。当然,俞琰易学也与朱熹易学的不同之处。朱熹关于河图洛书的说法多据邵雍之说。将天地五十有五之数直接等同于河图之数,而俞琰则认为将天地之数、大衍之数等同于河图洛书,是一种附会。他认为易之数仅有天地之数、大衍之数,而无所谓河洛之数,河洛之数盖源于纬书。关于象数与义理的关系,朱熹置理于第一位,以理为本源,而俞琰则认为义理从属于象数,这是其易学思想与朱熹的重要不同点,这也反映了其易学作为象数学的特点。另外,《易学启蒙》一书讲卦变,而俞琰则认为:“卦变之说,用之占法则可,用之解经则不可,盖忘其本爻之义也。”(同上)俞氏反对卦变解经,力主本爻之说,有一定见地。构成俞琰与理学家说易最主要不同点的是其对所谓“易外别传”易学的总结和发展。所谓易外别传,清人皮锡瑞说:“成帝时刘向校书,考《易》说,以为诸易家说皆主田何、杨叔、丁将军,大谊略同。唯京氏为异党,焦延寿独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。据《汉书》,则田何、丁宽、杨叔之学,本属一家,传之施、孟、梁丘,为易之正传,焦、



京之学，明阴阳术数，为易之别传”（《经学通论》）。可见别传本为以易言阴阳灾异之学，为早期道教吸收而融合成道教，于是有了魏伯阳之学。俞琰于其《易外别传叙》说：“《易外别传》者，先天图环中之秘，汉儒魏伯阳《参同契》之学也。人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。易以道阴阳，故伯阳借易以明其说，大要不出先天一图。是虽易道之储余，然亦君子养生之切务，盖不可不知也。”其于《易外别传》又说：“人能知吾身之中，以合乎天地之中，则乾坤不在天地，而在吾身矣。”从这些说法中可知俞琰的《易外别传》、《周易参同契发挥》之类的著作所述之易学渊源于魏伯阳的《参同契》，是宋代陈抟邵雍一系易学的发展，其宗旨是借《周易》以讲修炼之术，所以这些著作对于搞清道教易学及宋人有关图式的意义是有帮助的。就俞琰此类著作的哲学思想来说，则是继承了魏伯阳和邵雍等人的思想，对天人一体的思想进行了较系统的说明和发挥。

归结起来，元代易学是对宋代易学的继承，元人研究《周易》的方法和内容基本不出宋人的范围。由于程朱理学地位的确立，元儒说易多以程朱为宗，但就其实际情况来看，则更为尊朱。由于朱熹的易学本是兼言义理与象数的，所以元人的易学发展了南宋义理之学与象数之学合流的倾向，邵雍等人的象数学和道教易学都得到了进一步的阐发。不过，元代的一些易学家已经开始更加注意图书学的渊源和传授系统，对其与《周易》的关系提出异议，这就开了明清学者考辨易图并对图书学进行批评的先河。另外，如吴澄注重对《周易》经传文字的考证研究，这对清人以朴学治易之学风的形成也产生了一定的影响。





### 三、读船山先生《周易大象解》

船山先生是明清之际的伟大思想家,是中国古代哲学的总结者。先生一生著述甚丰,重要的易学著作尚有《周易外传》、《周易内传》等。

于《易传》诸种之中,先生特为《象传》之《大象》部分作解说,独成一编,可见先生对《大象》的重视。先生曰:“《大象》圣人之所以学《易》也”,亦可证先生对《大象》之义是深有领悟的。《大象解》全书约两万言,似不如推阐天道人性,以易理纵论古今之《外传》博大精深,然而其书旨淳而言简,平易切近,不涉玄远。其中所表达的关于易学的观点,所阐释的关于社会政治与人的道德修养的思想,可以说对于人们正确认识理解易学这门学问,树立研究《周易》的正确治学方向,把握传统易学中有重要实际意义的内容,都是有根本意义的。

这里主要谈的也就是先生于《大象解·序》中表述的关于易学的一些基本的观点。

船山先生说:“大象之与彖爻,自别为一义,取大象以释彖爻,必龃龉不合,而强欲合之,此易学之所由晦也。易以筮而学存焉,唯大象则纯乎学易之理而不与于筮。”这是说《大象》不是解说卦爻辞的,实际也是说《周易》有两方面的学问,一是占筮之学,一是象理之学,《大象》纯属象理之学而与占筮无关。

据我的理解,《周易》的象是寄寓理的符号,与卦爻辞俱为理之载体,与吉凶之理是结合在一起的,而筮数的意义是定卦爻象,其本质是以一种不可预知结果的具有偶然性的方式为手段来选择六十四卦的某卦。当选择卦爻象的筮数运算过程结束之后,筮数的





使命就完成了，所以筮数与卦爻的吉凶义理是没什么直接联系的。换句话说，在没有确定卦象之前的数实际是不具有吉凶意义和哲理意义的。筮数运算的结果，即七、八、九、六这种数，当其作为人们构造的模拟一定的关系和吉凶可能的卦象之一因素存在时，它们才真正有了意义，而这时它们的本质是象而不是数。如果脱离了卦象，七、八、九、六这种数，尽管古人给它们起了太、少、刚、柔的名字，似乎赋予了它们某种性质，但它们实际是表达不了什么意思的。《系辞上传》曰：“是故易者，象也。”《周易》是讲卦象的，象是表达《周易》之义理的重要手段。

那么，船山先生所说的占筮之学的内容是什么呢？先生说：“盖筮者知天之事也。知天者，以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命，则卦有小有大，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感，以穷天化物情之变。学《易》之道，虽寓其中而固有所从违，以研几而趋时，所谓动则玩其占也。”先生说筮之中有学《易》之道，应是指筮的“知天者以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命”的意义说的。显然，从筮所具有这种意义看，可以说与《大象》之学是殊途同归的。那么，筮的这种意义是怎样实现的，或者说船山先生说筮具有这种意义是指什么说的？我看可以从这样来理解。首先，占筮要论定吉凶还是离不开卦象，而卦象作为人们构建的模拟吉凶的符号系统，其中包含的是人们在社会生活中形成的有关吉凶祸福、是非成败的经验或规律的认识，包含着人们的道德准则和是非观念，如此，占筮之论定吉凶的过程，可以说也渗透着对人进行道德与是非观念的教育过程。也就是说占算的卦爻象理与《大象》的义理本质上还是有一致性的，故对两者的分别领悟，最终可殊途同归。关于《周易》的吉凶观，我于1994年第1期《周易研究》上曾有专文讨论，这里就不赘述了。





另外,从《易大传》的论述来看,古人自认《周易》的筮数原理是一种认识世界乃至把握客观必然的方法。今天看来,以此预知吉凶,这是办不到的,但其中包含的阴阳消长“天化物情之变”的天道原理,若能正确理解,对人们树立正确的世界观与人生观还是有积极意义的。总之,与占筮有关的易学关心的是吉凶发生的客观原理,所以船山先生说这是知天之事,知天也是为了解决人如何做才合于客观的问题,这也是学《易》之道。当然,船山先生说的知天似也没排除占算。占算要“研几趋时”,要认识具体问题的吉凶征兆,预知吉凶,趋利避害。它关心的是卦义的吉凶,研究的是吉凶发生客观原理,这与《大象》之学的学习方法是不同的。《大象》之学不关注卦义具体的吉凶意义,不用占算,只要认真读《易》领会象理就可以了。打个不完全恰当的比方说,占筮犹如针对疾病的诊察服药,而《大象》之学或者说纯乎学《易》之理的学问犹如注意饮食起居和锻炼身体。

说上面的比方不完全恰当,是说占算实际是起不到诊察治疗的作用的。这里船山先生虽未明确否认占筮预知吉凶的作用,但船山先生不以此学为圣人之学,以其为不纯之学,实际上已表明先生对占筮之学是不提倡的。《系辞》对筮数的说明既有明显的带有神秘色彩的语言,也有利用当时人们所知的一些自然科学知识来说明占筮原理的说法,但无论怎么讲,算卦可以预知凶吉的道理是讲不通的。关于这个问题,我1993年曾于《中国哲学史》第4期上发表过一篇题为《论周易筮数与象理的本质及其占筮原理之矛盾》的文章,这里就不想再多谈了。

关于《大象》,先生说:“若夫学《易》者,尽人之事也。尽人而求合乎天德,则在天者即为理,天下无穷之变,阴阳杂用之几,察乎至小、至险、至逆而皆天道之所必察,苟精其义,穷其理,但为一阴一阳所继而成象者,君子无不可用之以为静存动,察修已治人拨乱反



正之道。故《否》而可以俭德避难，《剥》而可以厚下安宅，《归妹》而可以永终知敝，《姤》而可以施命诰四方，略其德之凶危而反诸诚之通，复则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象而体其各得之常。故乾大矣，而但法其行；坤至矣，而但效其势。分审于六十四象之性情以求其功效，乃以精义入神而随时处中，是以上达则圣人耳顺之德也。故子曰：‘五十以学《易》，可以无大过矣。’《大象》圣人之所以学《易》也，无大过者，谦辞也。圣人之集大成以时中而参天地，无过之尽者也。圣学无所择而皆固执者也，非但为筮者言也。君子学圣人之学未能至焉，而欲罢不能，竭才以从，遗其一象而即为过，岂待筮哉！所谓居则观其象也。”这是先生对《大象》之学的理解，也反映了先生基本的易学观点。第一，先生认为《大象》之学是“圣人之所以学《易》”或者说即“圣人之学”，属于与“筮”相对的“学《易》”的主要内容，亦即属纯乎学《易》之理的学问。先生对《大象》之学的推崇，表明了先生以义理之学为治易正途。第二，先生认为《大象》之学或者说义理之学的基本目的是提高人自身的德智修养，“尽人而求合乎天德”，即达到主客观统一。“无过”、“时中而参天地”，都是说能主客观统一，不犯错误、少犯错误，乃至能发挥主观能动作用自觉顺应客观规律，利用客观规律。“精义入神，随时处中”是这种学《易》所可能达到的最高境界或者说最终目的，也就是掌握了易学的神髓，即掌握了能够运用自如地按客观要求办事的辩证法的方法。第三，从学习方法上说，学《易》不必去计较具体卦义的吉凶，重要的是“精其义，穷其理”，从中体悟“为静存动”，“修己治人拨乱反正之道”。这种体悟的方法的极至是“反诸诚之通”或者说是“复”。诚之通，即《中庸》说的“诚明”。复，是复人“天地之性”或者说本然的善性，这种性即“天命之谓性、率性之谓道”的性，是与天道合一的性。也就是说，船山先生说的学《易》方法，将对卦象义理的学习参悟与复明人本然的善性结合在一起，





认为这种学习参悟可以帮助人明心见性。由此可见,其学《易》方法实际主要是一种修养方法,而这种方法受张载等宋学大师的影响痕迹是明显的。船山先生的修养方法论与宋学人性说的密切关系,于其所著之《张子正蒙注》及《周易外传》中都是明显可见的。

船山先生就《大象》之学所表述的这些有关易学的基本观点,可以说都是很重要的观点。今天看来,研究易学应以研究其有关社会人生及自然界认识的哲理为主要内容,这是没什么问题的。对有关《周易》的筮数,特别是后来易学史上人们在《周易》筮数的基础上衍生出来的学说加以研究,分析其中包含的当时人们对世界的认识,这也是必要的,但如有人想通过对这些的研究证明算卦是有科学根据的或者是可信的,那肯定是无益的。《周易》中包含着朴素的辩证法思想,《序卦》、《系辞》、《大象》等传对《周易》的辩证法思想给予很大发展使之成为哲学,这是《周易》之学中最宝贵的东西,是我们今天所要研究学习和继承的。这种辩证法的学问植根于我们民族文化的土壤之中,往往包含于简要警策的格言式的语句之中,如“物极则反”、“否极泰来”、“穷则变,变则通”等等,这种东西虽不如西方哲学有关辩证法的学问那样系统缜密,但简要易记,与具体的社会生活经验结合在一起,耐人寻味,便于流传和在生活语言中使用,只要人们能结合自己的人生经验对其不断加以温习体会,同样可以对辩证法的主要观点达到融会贯通的理解并能正确运用的思想修养境界。这样讲并不是反对在学校里系统地学习唯物辩证法的课程,只是说《周易》之学中的辩证法思想在今天仍有学习的价值,它本身的一些特点决定了那种繁琐抽象的学院式的学问是无法完全代替它的。船山先生于《周易大象解序》中推崇学《易》之理的学问,认为对象理的学习可帮助人达到与“天合德”、“随时处中”的境界,实际就是提倡人们学习把握这种学问的辩证法思想并能很好运用,从而最大限度地达到主客观统一,







对复杂变化的客观世界,能采取恰当合理的行为。这与我们今天学习现代哲学的目的是一致的。孔子说:加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。据此,后来不少学者都认为《周易》是修身寡过之书。学习易学中的辩证法思想,学习其中有关社会人生问题的认识和经验,都是为了提高人自身的德智修养,从而使人们能掌握立身行事的正确的原则和方法。从这个意义上说《周易》之学确是修养德智的学问。中国先秦时的哲人儒家大师孟子宣扬性善论,在人的修养问题上比较强调“内求”,讲“反求诸己”、“反身而诚”,相传为子思所著之《中庸》中就已有“天命之谓性,率性之谓道”、“自诚明谓之性,自明诚谓之教”等说法。到宋明时期理学家们特别重视关于天道人性的问题,提出与道德修养论密切相关的各种人性学说,这些学说虽有不同,但多承袭孟子的性善说,都重视反身内求的修养方法。从认识论的意义上说,子思、孟子,特别是宋人的强调内求的方法肯定程度不同地都存在问题。人的德智修养的提高,需要人的主观努力学习追求,也需要经历长期实践的磨练。中国古代一些思想家强调复明人的本然的善性、强调内求的修养方法,从理论上说,这是片面的。但是,对问题仅仅如此认识是不够的。为什么中国古代许多重要的思想家,其中包括像张载与王夫之这样的唯物主义思想家都如此重视这种方法?因为道德修养离开了人的主观自觉追求是不行的,所以首要的是有个老实真诚的态度。古人强调“反求诸己”“反身而诚”,强调人人所具之“良知”的作用,其实际意义是强调人的自觉追求,强调人的自我把持。王守仁为了说明人人都有良知善性,曾举例子说,小偷和强盗你若当面如此称呼他,他也会感到难堪。“难堪”是小偷和强盗良知的反映,但他们既已为盗为贼,表明他们没能按良知来把握自己。也就是说,在道德修养的实践中,通常说来重要的问题不是良知是从哪里来的,而是能不能去践履良知之所知的问题。这样看



来,如果说我们想要虚心从这些思想家有关道德修养的学说中学点儿什么的话,重要的并不是指责古人不懂得人不会有与生俱来的道德和智慧这个简单的事实,而是从他们万分恳切的论述中理解到人主观自觉的努力追求和实践是道德修养成败之关键。遇事确要先用良知衡量一下,你已知非的则不为,你已知是的则为之,果能如此,必德行日进,不能如此,道德修养又从何谈起!无论读书学习,还是在社会实践中学习,如不能力行良知之所知,又有何益?学易理也是如此。

以上是我们就船山先生《周易大象解·序》中所包含的关于易学的主要的基本观点的议论,其中关于道德修养方法问题的议论也可能是有些人所不能接受和理解的。这就涉及到研究中国思想史的治学态度和治学方法问题。我觉得,在过去很长的时期里,由于“左”的思想方法的影响,学界对待古代思想家的态度总的说是比较浅薄的,虚心学习者少,好做一些议论风发实则很无谓的批评者多。由于种种原因的影响,这种学风至今仍未根除,这一点体现于宋明理学的研究领域尤为严重。所以,我们想就这个问题再引用我们书中的有关解说多讲几句来作为这篇文字的结束语。宋明理学大师如周敦颐、张载、二程、朱熹及心学派大师如陆九渊、王阳明等,他们在关于人性及人性与天理关系的具体认识上虽有差别,但在肯定人性是本善的,肯定人的良知是人达到与天道合一的基础这一点上是一致的。从理论上说,这其中包含的人有先验道德意识的认识,肯定是错误的。但从另一方面说,他们宣扬人性善,强调人禽之别,弘扬理性,唤起人们的道德自觉,引导人们做到“贞生安死”,即遵循正道生活并能正确对待生死之客观必然,从而抵制道家消极虚无的人生观和佛教生死轮回之说对人的迷惑,用“人道”的责任感和使命感充实人们的精神世界,其功岂可磨灭。也就是说,理学家们宣扬性善,鼓吹明德修己,成圣成贤,尽管其实际社





会意义是复杂的,但从大体上说可以肯定提倡的是一种积极的人生观。先哲们将天理人道化,将人的自然本性伦理化,其谬误固不可再传,但他们所提倡的积极的人生精神则仍值得我们虚心领会。船山先生曰:“天之外无道,气之外无神,神之外无化,死不足忧而生不可罔”,“贞生而安死”。坦率一点儿说,这种世界观和人生观的境界,今天我们又有多少人能真正达到呢?我以为,读船山先生的《周易大象解》,如能于此真有所领悟,已足矣。至于某些专家所擅长的吹毛求疵,舍本逐末、牵强附会、郢书燕说之学风,于学术何补,于读者又何益乎?

#### 四、船山先生对邵雍、朱熹易学的批评

船山先生是宋明学术的总结者。就易学而言,先生不仅继承了程颐、张载探求易理的学风,将宋明易学哲学推向了一个新的高峰,同时先生对邵、朱易学所做的深刻的批评,对于人们正确认识易学史上的一些思想分歧的是非曲直同样是很有意义的。

##### (一)邵子方圆二图,典要也

朱子作《周易本义》,列邵雍所制易图于卷首,是以邵氏易图之义为周易本义之重要内容。船山先生作《周易内传》,尽去邵氏之图而不为之释,并解释其原因说:“周流六虚,不可为典要,易之道。易之所以神也,阴阳不测者也。邵子方二图,典要也,非周流也,行而至者也,测阴阳而意其然者也”,“天地之化,至精密,一卉一木,一禽一虫,察于至小者皆以不测而妙尽其理,或寒或暑,或雨或晴,应以其候者抑不可预测其候,故易体之,使人行法俟命,无时不惧,以受天之祐,故乾坤并健,即继以屯,阴阳始交而难生,险阻在易简



之中，示天命之靡常也。泰而旋否，剥而旋复，有恒而遁，明已夷而可闲于有家，神之格不可度，而矧可射也？故曰，百物不废，惧以终始。君子之学易，学此焉耳，有疑焉而以问，问此焉耳，固法象必有之变化也。邵子之图，如织如绘，如钉如砌，意计揣度，域大化于规圆矩方之中。尝博览于天地之间，何者而相肖也？且君子之有作也，以显天道即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为邪？疏阔阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其始终之术也，将无为偷安而不知命者之劝邪？于彖无其象，于爻无其序，于大象无其理，文王、周公、孔子所不道也，非圣之书也。而挟古圣以抑三圣，曰伏羲氏之易，美其名以临之，曰先天。伏羲何授，邵子何受，不能以告人。先天者，黄冠祖气之说也。故其图乾顺坤逆，而相遇于姤、复，一不越于龙虎交媾之术，而邵子之藏见矣。程子忽之而不学，跖矣哉。朱子录之于《周易》之前，窃所不解。学易者，学圣人之言而不及，奚暇至于黄冠日者之说为？”<sup>①</sup>

船山先生的批评，切中要害的指出了邵雍方圆二图存在的三个主要问题。第一，方圆二图典要也，从理论上揭示了邵氏之学的谬误性。《系辞传》曰：“《易》之为书也，不可远。为道也屡迁，变动不居。周流六虚，上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。”《周易》是讲变易之道的，程颐曾用“《易》，变易也，随时变易以从道也”<sup>②</sup>来概括《周易》精神。“不可为典要，唯变所适”，可以说这是《周易》思想方法的精髓。典要，就是固定不变的公式。邵雍之易学将《周易》的变化之道用“如织如绘，如钉如砌”的易图公式化，本质上就是术数家将万事万理归之前定的命定论。用这种学问去



① 王夫之：《周易内传发例》，《船山遗书》（一），北京出版社1987年版。

② 程颐：《程氏易传·易传序》，《周易精华》（上），北京出版社1996年版。



解说《周易》，实在是对《周易》哲学的一种糟蹋。数年前我于国际易学交流会上曾说宋人如邵雍之类的易图实际是欲寻找预解未来的公式，其精神实质与汉易占筮学是一致的，一些学者以为不然。观船山先生此言，知古贤已早有此见，乃更确信这种看法没错。第二，指出这种命定论的学问在实践上的消极影响。易道变动不居，阴阳变化莫测，天命靡常，泰而旋否，剥而旋复，故使人“知惧”、“惧以终始”，“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”<sup>①</sup> 积善去恶，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，<sup>②</sup> 可以“崇德广业”，有益于社会人生。而如邵雍这种术数家的学问将一切归之前定，在实践上只能起到鼓励信命偷安的作用，无益于人的身心修养和事业发展。第三，指出邵雍易图源自道士之说，乃黄冠祖气、龙虎交媾之术的变种。宋人易图源自道士神仙家，古今学者已多有论证，船山此说乃是确有根据的。船山先生强调邵氏易图的来源问题，固然有尊崇文、周、孔子的儒家正统观念的因素，而就问题的实际来说，邵氏之图确与道士之说有联系，用这种东西去解说《周易》完全是一种附会，这是事实。朱子曾尖锐批评其师祖程颐乃至孔子之学如何如何失《周易》之本义，而竟以源自道士的邵氏易图为易之本义，实在是对自己的一种讽刺。

## (二) 四圣同揆，后圣以达先圣之意

朱熹强调伏羲作易“本义只是要作卜筮用”，及文王“添入乾元亨利贞、坤元亨利牝马之贞，早不是伏羲之意”，“待孔子系易作《彖》《象》《文言》，则以元亨利贞为乾之四德，非文王之易矣”，<sup>③</sup> 认为伏羲、文王、周公、孔子之易各自不同。针对朱熹这些说法，船

① 《易·系辞传》，《十三经注疏》，上海古籍出版社 1986 年版。

② 《易·说卦传》。

③ 《朱子语类》六六，四库全书本。





山先生说：“伏羲氏始画卦，而天人之际尽在其中矣。上古简朴，未遑著明其所以然者以昭天下后世，幸筮氏犹传其所画之象，而未之乱。文王起于数千年之后，以不显亦临，无射亦保之心，得即卦象体之，乃系之彖辞，以发明卦象得失吉凶之所由。周公又即文王之彖，达于其爻，以研时位之几而精其义。孔子即文周彖爻之辞，赞其所以然之理，而为《文言》与《彖》《象》之传，又以义例贯通与其变动者，为《系传》《说卦》《杂卦》，使占者学者得其指归，以通其殊致。盖孔子所赞之说，即以明《彖传》《象传》之纲领，而《彖》《象》二传，即文周之彖爻，文周之彖爻，即伏羲之画象，四圣同揆，后圣以达先圣之意，未尝有损益也，明矣。使有损益焉，则文周当舍伏羲之画而别为一书，如扬雄之《太玄》、司马君实之《潜虚》，蔡仲默洪范之数之类臆见之作。岂文周之才出数子之下，而必假于伏羲画？使有损益，则孔子当舍文周之辞而别为一书，如焦贛、京房、邵尧夫异说。岂孔子之知出数子之下，乃暗相判而明相沿，以惑天下哉？由此思之，则谓文王有文王之易，周公有周公之易，孔子有孔子之易，而又从旷世不知年代之余，忽从畸人得一图，一说，而谓伏羲之易，其大谬不然，审矣。世之言易者曰，易者者意也，惟人之意而易在。呜乎，安得此大乱之言而称之哉！此盖卜筮之家，迎合小人贪名幸利畏祸徇福之邪心，诡遇于锱铢之得丧，窥伺其情，乃侮圣人之言，违天地之经以矜前知，而学者因袭其妄。以微言大义之旨，如‘元亨利贞，孔子之言四德，非文王之本旨’之类，竟以先圣通志成务，穷理尽性之制作，为《火珠林》鬻技之陋术，易之所以由明而复晦也。”<sup>①</sup>

就船山先生的上述说法而言，其中的一些具体观点未必都正确，如他不仅相信伏羲氏画卦说，而且认为自伏羲画卦天人之际已



① 王夫之：《周易内传发例》，《船山遗书》（一），北京出版社1987年版。

尽在其中了；有的提法也未必允当，如说后圣达先圣之意未尝有损益。如果从表面看问题，反倒是朱熹讲文王之易非孔子之易的说法更具发展的观点。但就两者主张的实质而言，朱熹讲四圣之易各自不同，是说后圣不如先圣，用卜筮易否定义理易；船山讲四圣同揆，后圣达先生之意，是为了肯定后圣的义理之易。其实，这种认识的分歧最实质的问题是《周易》经传关系问题。船山先生讲四圣同揆，是说卦、辞、传是紧密联系的，是认为否定孔子对经文的解释、割裂经传而另求所谓本义，其结果必然使《周易》沦为“火珠林鬻技之陋术”，使易学由明而复晦。反之，朱熹讲孔子之易非文王之易，正是为了分割经传，否定经文的思想含义。《周易》的卦爻辞中有思想含义，这一点朱熹实已有所见，所以他干脆连经文也认为是不合伏羲本义的，说只有伏羲的卦画才是最好的，才是最合卜筮本意的。就朱熹全部言论来看，他的认识是有矛盾的。他说：“熹尝以谓《易经》本为卜筮而作，皆因吉凶以示训戒”，<sup>①</sup>“易之为书，更历三圣，而制作不同。若庖羲氏之象，文王之辞，皆依卜筮为教，而其法则易。至于孔子之赞，则又一以义理为教，而不专于卜筮”。<sup>②</sup> 这些说法实际是承认《易经》有人道教训的思想含义，并承认羲、文、孔在以易为教上是一脉相承的。承认易有教训作用，又试图抛开《易传》从卜筮上另求本义，这就使得朱子的易学遇到了难以解决的问题。这是因为，事实上没有孔子《易传》，后人就失去了解读《周易》经文的依据。如果依朱子之意，连文王的卦爻辞都不要了，只保留他视为最具本义的卦画，那么，所谓卜筮本义或者说因吉凶以示训戒的道理后人又如何得知？正因如此，朱子作《周易本义》本欲考研卜筮本义，或者说就《周易》的原始象数生发出义理，而事实上他无法寻找到《易传》知识之外的系统的象数学知识，

① 《书临漳所刊四经后》，《朱子文集》卷八十二。

② 《书伊川先生易传版本后》，《朱子文集》卷八十一。



而他作为一个继承孔子思想的儒家学者,也不能讲出什么系统的与儒家思想不同的义理,与程子相比,他的易学并没有提供更有价值的东西。这表明割裂《周易》经传,脱离《易传》另求它义的研究方法是行不通的。

### (三)朱子仅以易为卜筮之用,废学以尚占

众所周知,在易学史上自王弼之后汉易象数学从总体上看已是一蹶不振。其实王弼能推倒汉易真正的原因是汉易以神秘的五行运数和天人感应为支撑的内在理论劣根及其驰骋穿凿繁琐不堪的形式,正如四库馆臣所说,王弼只是“乘其极敝而攻之”。自王弼以后唐宋学者多以理解易,至程颐而使义理易学达到了一个新的高峰,义理易学已成为《周易》学术的主流。朱熹的易本为卜筮之书说或者说探求《周易》本义的说法则正是针对这种情况提出的。他说:“熹尝以谓易本为卜筮而作”,“读羲、文之易,如未有许多《彖》《象》《文言》说话,方见得易之本义只是要作卜筮用,及文王、周公为六十四卦,添入乾元亨利贞、坤元亨利牝与之贞,早不是伏羲之意,已是文王、周公自说他一般道理了,然犹就人占处说,及孔子尽是说道理,然犹就人占筮处发出许多道理,欲人晓得所以吉所以凶。文王之心已自不如伏羲宽阔,急要说出来,孔子之心不如文王之心宽大,又急要说道理来,所以本意浸失,只认各人自说副当道理,及至伊川又自说他一样,微似孔子而又甚焉”。<sup>①</sup>“故圣人为彖辞、象辞,文言,节节推出无限道理,此程易所以推说无穷也。”<sup>②</sup>朱子的这些说法,不仅批评了其师祖程颐,实际是全面地批评了易学史上的义理易学。前面我们已经说过,朱子的初意可能想在明卜筮本义的基础上讲明伏羲易教之义,但实际朱熹并没有讲出什



① 《朱子语类》六六,四库全书本。

② 《朱子语类》六八。



么更不同于孔子、程子的义理。然而,后世“六经一以朱子所定为正”,朱子的易本为卜筮之书说还是有很大影响的。

船山先生对朱熹说法做了很认真批评:“秦焚书而易以卜筮之书不罹其灾,故六经惟易有全书,后学之幸也。然而易之乱也,自此始。孔子之前,文、周有作,而夏商《连山》《归藏》二家杂占之说,犹相淆杂。如《春秋传》之繇,多因事附会,而不是以垂大义,而使人惧以终始。孔子赞而定之,以明吉凶之一因于得失,事物之一本于性命,则就揲象之中,而冒天下之道。乃秦既夷之于卜筮之家,儒者不敢讲习,技术之士又各以其意拟议,而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来,杂占之说纷纭而相乱,故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流,一以旁收曲引,而不要诸理。王弼氏知其陋也,尽弃其说,一以道为断。盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨,既诡于道,且其言曰:‘得意忘言,得言忘象’,则不知象中之言,言中之意,为天人之蕴所昭示于天下者,而何可忘邪?然自是以后,易乃免于鬻技者猥陋之诬,而为学者身心事理之典要。唐宋之言易者,虽与弼异,而所尚略同。苏轼出入于佛老,敞与弼均,而间引之以言治理,则有合焉。程子之《传》纯乎事理,固易大用之所以行,然有通志成务之理,而无不疾而速,不行而至之神。张子略言之,象言不忘,而神化不遗,其体洁静精微之妙,以益广周子《通书》之蕴,允矣至矣,惜乎其言约,而未尝贯全易于一揆也。朱子学宗程氏,独于易焉,尽废王弼以来引申之理,而专言象占,谓孔子之言天,言人,言性,言德,言研几,言精义,言崇德广业者,皆非之羲、文本旨,仅以为卜筮之用,而谓非学者之所宜讲习。其激而为论,乃至拟之于火珠林卦影之陋术,则又与汉人之说同,而与孔子系传穷理尽性之言,显相抵牾而不恤。由王弼以至程





子,矫枉而过正者也,朱子则矫正而不嫌于枉矣。”<sup>①</sup> 船山先生的上述说法从宏观上对易学史作了回顾。其中对义理易学亦有不尽满意的地方,但不难看出,实际上是肯定了与孔子《易传》相承的义理易学是正确的学术主流,他认为朱熹之说尽废王弼以来引申之理,仅以易为卜筮之用,矫正不嫌于枉,则又与汉人之说同,将《周易》视同火珠林,是“易之所以由明而复晦”的原因,即指出朱熹易学是一种学术逆流。他自述作《内传》对此“不得已广为之辨,即象见象,即象明爻,即象爻明传,合四圣于一轨,庶几正人心,息邪说云”,<sup>②</sup> 即以清除朱熹之学的消极影响为其解易的重要宗旨。

船山先生对占筮之学并非持断然否定的态度,认为即占即学,占学本无二理。既然如此,他为何又视朱子易本为卜筮之书说为邪说呢?这是因为,船山虽主张占学并重,但尤重于学,认为如孔子《大象》之学是纯乎义理之学,这是易学最精华的东西,他称之为“学”。朱熹仅以易为卜筮之用,用“占”排斥否定“学”,废学尚占,这就否定了《周易》之学最有价值的东西。如果再进一步说,他对“占”的意义与朱熹的理解不同。他认为“易之为卜筮而作,此不待言”,但圣人用以教人的易占与朱子所谓的火珠林之类则大不相同。“易为君子谋,不为小人谋”,占义不占利,占的是是非得失,不以问吉凶为第一义,“吉凶,两端而已。吉则顺受,凶无可违,乐天知命而不忧。前知之而不忧,既可前知之,固无所容其忧。凶之大者极于死,亦孰不知生之必有死,而恶用知其早莫(暮)哉!惟夫得失者,统此一仁义而为立人之道,而差之毫厘者谬以千里,虽圣人有任何疑问”,所以《易传》才说“明于忧患与故,又曰悔吝者存乎介”。<sup>③</sup> 也就是说,船山主张占学并重,但其所谓占与通常人们理解的问吉



① 王夫之:《周易内传发例》,《船山遗书》(一),北京出版社1987年版。

② 同上。

③ 同上。

凶利害不同,实际上它与学是殊途同归的,方法不同,但统一于仁义之道。这就是他所说的即占即学,占学一理。所以,他认为通常所说的为了“前知”的而不是为了明于道之得失的占是没什么意义的。

#### (四)朱子所述《周易》占法,乃日者苟简之术

船山先生不仅从易占的意义或者说宗旨上批评了朱子把《周易》拟之于火珠林之类占书的说法,还从占法上说明了朱熹所极力标榜的占筮本义不过是后世术士的“苟简之术”,根本不是《周易》占法的本来面目。他说:朱子《易学启蒙》所讲的《周易》占法,一本之沙随程氏,“而沙随程氏以臆见为占法,则固未足信也”,“揲蓍之法,当视过揲七八九六四数之实以定阴阳老少,而不当视归奇,《外传》已详辨之矣。其著明者,莫如夫子之言。《系传》曰:乾之策二百一十六,坤之策百四十四,过揲之数也。若乾之归奇七十八,坤之归奇五十,圣人之所弗道也。又曰:乾坤之策三百六十,当期之日,若合乾坤之归奇,则二百二十八,于天之象数一无所准。圣人之言炳如日星,而崇后世苟简之术取归奇之易,偶成之象,诬过揲为赘旆,非愚所知也。后儒谈易之蔽,大抵论爻则不恤象,论象爻则不恤《系传》,不知三圣之精蕴非《系传》二篇不足以章著。此乃孔子昭示万世学易占易之至仁大义,昭同于天者,而往往以日者苟简邪淫之说为师。朱子师孔子以表彰六艺,徒于易显背孔子之至教,故善崇朱子者,舍其注易可也。邵康节乱之于前,王介甫废之于后,蔡西山以术破道,而星命葬术,为王制杀而弗赦者。复弄易以神其说,则朱子于易舍周公以从术士,苟简之术也,于此可知朱子之过矣。”<sup>①</sup> 船山先生对朱熹等人的批评辞气之严厉,这是我们

① 王夫之:《周易内传发例》,《船山遗书》(一),北京出版社1987年版。





今天读来乃能清楚感受到的。船山先生是一个儒家正统观念极强的学者,但他对朱子的批评,我们不能简单看成是以孔圣人压朱圣人。孔子《易传》是传世的最早的解易之作,也是后世解易的根本性依据,船山先生强调这一点是对的。当然,若从占卦的意义来看筮法,《易传》所传筮法或后世简化的筮法,本质上都是起定爻成卦的作用,无所谓一定说那一种更好的问题。不过,船山先生的批评是针对朱子标榜的《周易》本义说而言的。《周易》之占法已失传,宋人程迥《周易古占法》所述占法并不就是先秦古法,确与后世术士之术有关,朱子以其为《周易》古法,船山先生指出的是事实。另外,就占卦的意义上讲,《系辞》所述筮法与天象的联系,实际没有什么真实意义,因为用后世简化之法同样可以占筮。但是,《系辞》的说法赋予了《周易》筮法法天道的思想含义,而船山先生所抨击的后世术士的苟简之术,则失去了这种思想含义,成为了占筮而占筮的纯粹的占筮术,完全丢弃了先秦儒家赋予《周易》筮法的那种人文精神。也就是说,在船山先生看来,朱熹所尚之占,既非《周易》古法,更无《系辞》所述的思想价值,不过是日者的苟简之术而已。

王夫之与朱熹都是中国历史上的伟大思想家,他们都是学识渊博的学者。朱熹的易学并非一无可取之处,程颐、王夫之等义理易学大师对《周易》的阐释亦确已超越了《周易》的思想内涵。无论古今,如果是从历史文化的意义上,而不是为了占卦去研究卜筮,这也是需要的。但易学作为一门学问,主要的还是应该承传孔子《易传》探求宇宙人生哲理的精神。易学史已证明,割裂《周易》经传,背离《易传》学术的基本精神,试图从《周易》中寻找出什么别的比《易传》所阐述的思想更有价值的神奇的东西,最终只能使易学走向庸俗。





## 第十章 孔子、王弼、程颐 在易学史上的贡献

### 一、孔子对易学史上的贡献

易学是中国传统哲学最重要的组成部分之一，是中华民族伟大智慧和健康人文精神的重要载体。传统易学能够成为这样一种宝贵的学术，是中国历史上烂若群星的众多思想家智慧的结晶。孔子、王弼、程颐，是这些思想家的杰出代表。

说到孔子对易学的贡献，这首先就要说到孔子与《周易》的关系问题。司马迁于《史记·孔子世家》中记：“孔子晚而喜易，序《彖》、《系》、《象》、《文言》。读易，纬编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于易则彬彬矣。’”是已明言《易传》为孔所作。《论语·述而》篇中记孔子语曰：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”这说明司马迁关于孔子晚而喜易，序《彖》、《系》、《文言》的说法是有根据的。马王堆帛书《易传》《要》篇曰：“夫子老而好易，居则在席，行则在囊。”<sup>①</sup> 这种说法可与《论语》和《史记》所记相互印证，证明孔子确与《周易》有过密切的关系。传本《易传》中以“子曰”的形式记录了孔子大量的言论，宋儒曾据此证明《易传》非孔子所作。关于这个问题，业师金景芳先生曾经有过很恰当的回答：“这只能说明《系

<sup>①</sup> 廖名春：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第27～29页。





辞》不是孔子亲手写的,不能证明《系辞》不是孔子作。因为古人著作与后世不同,很多不是自己写定,例如《孟子》、《庄子》都是如此。章学诚《文史通义》有《公言》一篇,正是谈这个问题。”<sup>①</sup>也就是说,传本《易传》中大量记录的孔子论易的话正可以表明传本《易传》是由孔门弟子整理写定,它反映的正是孔子的易学思想。这是一个基本事实,是一个其它细节问题抹杀不了的事实。如果说,传本《易传》是道家系统的作品,为什么不称引老子的言论?如果说传本《易传》乃儒家后学的作品,那么如此大量引用孔子的言论,不是正好说明其思想来源于孔子吗?显然,《易传》以孔子的名义传世,这绝不是偶然的,我看至少而可以说它大体反映的是孔子的易学思想,这是没有问题的。马王堆帛书《易传》的出土,可以更加坚定我们的这种认识。帛书《易传》中同样以“子曰”、“孔子曰”、“夫子曰”的形式记录了孔子关于易学的大量言论,这些言论虽未必都是孔子的话或者说孔子的原话。但将此与传本《易传》联系起来看,这肯定不是偶然的。这说明,孔子确曾认真研究过《周易》,并对《周易》的思想有过许多阐述,关于孔子作《易传》的说法是确有根据的。如果退一步说,即便因为《易传》非孔子写定,或者说,儒家后学在整理写定孔子易学思想而使《易传》成书的过程中增入了一些反映先秦儒家后学的思想观念,这并不影响《易传》所表达的基本思想和学术精神属于孔子易学系统这一事实。今天我们说《易传》为孔子所作,既不是要故意要抬高孔子,也不是要借用孔子的圣人地位,这都是没有必要的。我们讲《易传》为孔子所作,因为它有关《周易》的基本认识确实来自孔子,孔子乃先秦儒家最重要的代表人物。如果我们因为《易传》非孔子亲手写定,说它是儒家后学所作,称之为先秦儒家《易传》,我看这也并非不可。但即便如



<sup>①</sup> 金景芳:《周易的两个问题》,《知止老人论学》,东北师范大学出版社 1998 年版,第 105 页。

此,这并不能改变《易传》所表述的基本观点和它所反映的学术精神实际都来自孔子这一事实。从古至今,一些疑古学者,陆陆续续,就一些细节问题对孔子作《易传》说提出疑议,但却无法从根本上动摇这种说法。这是为什么?我看其中的原因其实很简单:《易传》中引了那么多孔子的话,讲了那么多仁义道德之类明显属于孔子之学的思想,这种基本事实是谁也改变不了的。无视这种基本事实,用放大镜去搜寻和扩大一些牛毛茧丝的细节,标新立异,以逞己意,这种方法最终是解决不了什么问题的。

《易传》所表述的孔子关于《周易》之学的基本观点是什么?关于《周易》的立言宗旨,《说卦传》云:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理”。《系辞传下》云:“《易》之兴,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?是故其辞危,危者使平,易者使倾。其道甚大,百物不废,惧以终始,其要无咎,此之谓《易》之道也。”《说卦传》与《系辞传下》的说法大体是一个意思。“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”、“将以顺性命之理”,实际是说《周易》之学的宗旨在于使人达到主观认识和行为与客观必然相统一的境界。《系辞传》讲“惧以终始,其要无咎”,是说要人始终高度重视自身的德行修养问题,从而少犯错误,实际也是说“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”、“顺性命之理”。《系辞传上》说:“易,其至矣乎。夫圣人所以崇德而广业也。”“崇德广业”,可以说是对易学宗旨直接简要的概括。这里有个问题需要准确理解,《易传》是以“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”为易学之根本宗旨,或者说是以提高人的德智修养境界为第一义的。崇德可以“广业”,但“崇德”不只是被做为“广业”的手段提出来的。“广业”也是孔子的追求,但并不是孔子的最高追求。据我的理解,孔





子的学说实际是以使人达于善良而睿智的完美境界为最高追求的。我认为无论社会文明发展到什么程度,这种追求本身都是有价值的。

《周易》之学为什么有可以提高人的德智修养的作用?这就涉及到如何认识《周易》这部书内容的实质,或者说《周易》这部书到底是讲什么的这个问题。《系辞传》说:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼。系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也。拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。”“子曰:‘夫《易》何为者也?夫《易》者,象也。象也者,像也。彖者,材也。爻也者,效天之动者也,是故吉凶生而悔吝著也。’”“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”从这些说法来看,孔子认为《周易》实际上是一部讲思想的书。它之所以能帮助人提高德智修养,“和顺于道德而理于义,穷理尽性以致于命”,达到主客观相统一的境界,是因为《周易》的卦爻系统所蕴含的吉凶之理是对自然变化法则和社会生活规律的模写。“子曰:夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”这种说法语气坚定,把《周易》看成是一部“冒天下之道”的书,不推崇占筮的思想是明确的。马王堆帛书《要》篇说,子贡因见孔子老而好易,感到有些困惑,问孔子:“夫子它日教此弟子曰:‘德行亡者,神灵之趋;知谋远者,卜筮之繁。’赐以为然矣。以此言取之,赐缙行之也。夫子何以老而好之乎?”孔子在回答子贡的疑问时说到:“易,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,向之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以易乎?吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。君子德







行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”<sup>①</sup>从这些说法来看，孔子重视人的“德”“知”修养，而轻视“神灵”、“卜筮”的思想是一贯的。很明显，孔子已经自觉地区分了“观其德义”的易学与“卜筮之繁”的史巫易学，并且孔子的这种思想已被他的学生们接受下来。

《周易》所讲的思想主要是什么？孔子认为《周易》一书有“天之道”与“民之故”，即有关于自然与人类社会法则的认识。这些法则的内容是什么？《系辞传》曰：“一阴一阳之谓道”，“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉”，“法象莫大于乎天地，变通莫大乎四时”。这些说法，用《说卦传》的话来概括，就是“立天之道曰阴与阳”。由此看来，孔子之学认为，《周易》所包含的阴阳对立消长，日月往来运行，从而形成的四时变化之理，就是自然界最大的法则。孔子易学把这个法则明确地揭示出来其意义是什么？“立天之道曰阴与阳”，这种认识最重要的意义是实际上否定了“立天之道曰神与鬼”。这就像《论语·尧曰》中孔子盛赞尧说“唯天唯大，唯尧则之”一样，孔子之所以如此称赞尧，是因为在尧以前是“唯神唯大”，尧发明太阳历，敬授人时，众功咸熙，实际就开始改变为“唯天唯大”了。由“唯神为大”，到“唯天唯大”，这对人们精神生活和物质生活进步的影响之大，是不可估量的。孔子祖述尧舜，这不是一句空话。《易传》讲“立天之道曰阴与阳”，正是对尧舜以来的历政文化中包含的健康的世界观的继承与发展。关于人类社会生活的法则，用《说卦传》的话来概括，就是“立人之道曰仁与义”。仁与义的含义是什么？《礼记·中庸》上说：“仁者，仁也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。”据此，则所谓仁的含义是首先是亲亲，但又限于亲亲。所

① 廖名春：《帛书要释文》，《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第27～29页。





以,在《论语》所记孔子的言论中,关于仁之含义的另一种表述是“爱人”。亲亲为大,是说亲亲重要,是仁的起点,一个人连自己的父母都不能爱,就谈不到去爱别人。亲亲是起点,不是终点,由此还要推广到“博施于民,而能济众”。过去,人们曾用“亲亲”的说法去否定“爱人”,不恰当地强调孔子这种说法狭隘的阶级性。其实,就人与我相对的意义上看,亲人也是相对于“我”的“人”,亲亲与爱人不是矛盾的,而是一致的。时至今日,在我们的生活中连自己的父母都不能善待的人还是存在的,可见孔子强调爱人由亲亲做起,这是正确的。“义者,宜也”,是说义就是正确合理。“尊贤为大”,是说“尊贤”就是最大的正确合理的社会生活原则。对这种说法要做分析。孟子说:“尊贤贵贵,其义一也”。可见所谓“尊贤”其中包含了等级观念。不过,从另一方面说,等级制这是当时社会分工形成的一种秩序,无论它包含了什么不合理的因素,社会和人群事实上都不能没有这种秩序。所以,所谓“尊贤为大”,实际是说社会生活不能没有秩序和纪律,而社会分工和领导被领导的关系,就是最大的秩序和纪律,因为没有这种秩序和纪律社会生产生活就无法进行下去。这是已经被人类文明社会历史证明过了的事实,此外别的什么社会生活原则尚未得到证实。随着社会的进步,社会分工和领导被领导关系必然会进步,但这种秩序和纪律在可以预见的将来,恐怕还是不能废止的。关于仁与义,《系辞传下》有这样的说法:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位;何以守位曰仁,何以聚人曰财;理财正辞,禁民为非曰义。”讲人的问题为什么要先说“天地之大德曰生”?因为这段话的主题实际是讲人如何生的问题。“圣人之大宝曰位”,其实是说没有政权不行,一个社会处于无政府状态,人们就生活不好。“何以守位曰仁”,看上去是说圣人“守位”的问题,实际是说不能实行爱人的政治是行不通的。“何以聚人曰财”,实际是说不发展物质生活资料的生产,社会就无法维系。“理





财正辞，禁民为非曰义”，实际是说义就是经济生活、政治生活和道德生活中的纪律和原则。由《系辞传》这段话中关于仁义的说法来看，所谓仁与义的“立人之道”，简要直接地说，其实就是认为人类社会要正常地存在发展，在处理人与人的关系问题上，必须坚持既要讲团结，又要讲秩序的社会生活原则。今天看来，我们无论用何种高深的理论去解释人类社会生活，但在实践上还是不能不坚持这样的原则，因为不讲团结和不讲纪律人们的社会生活将无法维持下去。

孔子易学将阴阳对立消长视为天道法则，将仁义相反相成视为人道法则，说明孔子易学实际是将今日我们所讲的辩证法的核心对立统一规律视为贯穿自然界与人类社会的普通规律的。<sup>①</sup> 孔子易学关于《周易》辩证法思想的阐发，是传统易学的精髓。朱熹曾经说：“《易经》本为卜筮而作”，乃是卜筮之书。“读伏羲之易，如未有许多《彖》《象》《文言》说话，方得见易之本意只是要作卜筮用。及文王周公分为六十四卦，添入乾元亨利贞、坤元亨利牝马之贞，早不是伏羲之意，只是文王周公自说他一般道理了。然犹就人占处说。及孔子系易，作《彖》《象》《文言》，则以元亨利贞为乾之四德，非文王之易矣。到得孔子，尽是说道理。”<sup>②</sup> 朱熹这种说法是在批评文王和孔子，说文王不如伏羲，孔子又不如文王，理由是文王和孔子都讲自己的道理，已不是易之卜筮本义。其实，朱子的这种批评倒是反映了这样的事实：原始简单的易，其用途是卜筮，至文王时代形成《周易》，已包含了文王要说的道理，到了孔子又就文王之易讲出了更多的道理。也就是说，就孔子易学与《周易》的关系而言，《周易》确实是有思想的，孔子易学的思想不是凭空产生

① 金景芳：《周易系辞传新编详解自序》，《金景芳晚年自选集》，吉林大学出版社2002年版，第1~12页。

② 《朱子语类》六六，《四库全书》701册，第336~337页。





的。同时，孔子发展了文王之易，说出了许多道理。《周易》的诞生，使原始的占筮术寓有宝贵的思想。孔子易学的贡献就在于自觉地地区分了史巫之术的易学和观其德义的易学，把《周易》作为一部讲思想的书来研究，阐释了《周易》的思想内涵，并使之得到升华，从而使易学成为一种真正有益于社会人生的学术。

## 二、王弼在易学史上的贡献

王弼在易学史上的贡献是什么？孔颖达《周易正义序》云：“业资凡圣，时历三古，及秦亡金镜，未坠斯文，汉理珠囊，重兴儒雅，其传易者，西都则有丁、孟、京、田，东都则有荀、刘、王、郑。大体更相祖述，非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注独冠占今。所以江左诸儒并传其学，河北学者罕能及之。”<sup>①</sup> 清四库馆臣曰：“易本卜筮之书，故末派渐流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”<sup>②</sup> 《周易折中·凡例》云：“汉晋间说易者大抵皆淫于象数之末流而离其宗，故隋唐后惟王弼孤行，为其能破互卦、纳甲、飞伏之陋，而专于理以谭经也。”<sup>③</sup> 这些说法包含了一个共识，即王弼的贡献就在于他打倒了汉易，或者说他以一种以义理解经的易学代替了以互体、纳甲、飞伏之陋术为能事，最终流于谶纬的汉易象数学。

要真正理解承认王弼在易学史上的贡献，就要首先正确理解认识汉易象数学。其实，历史上人们关于汉易象数学已经形成了大体一致的主流看法。现在既有学者主张重新评价汉易象数学，



① 《十三经注疏·周易正义序》。

② 《十三经注疏·周易正义四库提要》。

③ 《四库全书》38册，第26页。

我们就只好再谈到这个问题。

从学术来源上说,汉易象数学并非源自先秦孔子一系易学的正传。西汉象数易学最重要的代表人物要数孟喜和京房。《汉书·儒林传》记载,自孔子授易,六传至田何。汉兴,田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙,田王孙授施仇、孟喜、梁丘贺,于是形成了施、孟、梁三家易学。孟喜字长卿,东海兰陵人。“喜好自称誉,得《易》家候阴阳灾变书,诈言师田生且死时枕喜膝,独传喜,诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之,曰:‘田生绝于施雠手中,时喜归东海,安得此事?’”“喜授同郡白光少子,沛翟牧子兄,皆为博士。由是有翟、孟、白之学。”“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死,房以为延寿《易》即孟氏学,翟牧、白生不肯,皆曰非也。至成帝时,刘向校书,考《易》说。以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军,大宜略同。唯京氏为异党,焦延寿独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。”史书的这种记载表明,孟京易学的直接来源是秦汉间隐士之类人物的杂占术。

就解易方法而言,汉易自有一套卦气、纳甲、互体、飞伏、世应等方法,这些复杂的方法,说穿了都是为了寻找占算时所需要的卦象。从孔子《易传》及其它先秦文献的记载看,这些东西不是先秦就有的。孔子《易传》中也讲到筮法,但主要是通过筮法的“象”义来讲“易与天地准”,易道法天道的思想。朱熹是力主易本为卜筮之书,提倡探寻《周易》卜筮本义的,对王弼、程颐乃至孔子易学都颇有微辞,但他对汉人的这种东西也是明确反对的。他说:“易之有象,其取之有所从,其推之有所用,非苟为寓言也。然两汉诸儒,必欲究其所从,则既泥滞而不通。王弼以来,直欲推其所用则又疏略无据。二者皆失之一偏而不能阙其疑之过也。且以一端论之,乾之为马,坤之为牛,《说卦》有明文矣。马之为健,牛之为顺,在物有常理矣。至于案文责卦,若屯之有马而无乾,离之有牛而无坤,



乾之六龙或疑于震，坤之牝马，则或反当为乾，是皆不可晓者。是以汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求，而幸其偶合，其说虽详，然其不可通者终不通，其可通者又皆付会穿凿而非有自然之势。其唯一二之适然而无待巧说者为若可信。然上无所关于义理之本原，下无所资于人事之训戒，则又何必若心极力以求于此，而必欲得之哉！故王弼曰‘义苟应健，何必乾乃为马，爻苟合顺，何必坤乃为牛’，而程子亦曰‘理无形也，故假象以显义’，此其所以破先儒胶固支离之失而开后学玩辞玩占之方则至矣。然观其意，又似直以易之取象无复所自来，但如《诗》之比兴，《孟子》之比喻而已。如此，则是《说卦》之作为无所与易，而‘近取诸身，远取诸物’者亦剩语矣。疑其说亦若有未尽者。”<sup>①</sup> 朱熹的批评还是触及了汉儒治易的主要问题：一是穿凿附会，二是无关于义理。不过，朱熹同时又批评王弼之学疏略无据，虽引王弼关于象义关系的说法，但又不满意王氏的说法。这种看法很有代表性，时至今日，说到王弼易学一般学者都说王弼易学有两个毛病，一个是以老解易，一个就是王弼主张“得意忘象”。王弼于《周易略例·明象》篇说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可



① 《四库全书》38册，第26页。



忘也。是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。实存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”<sup>①</sup> 我认为，王弼此篇虽短短三百余字，却说清了易学史上多少学者费尽千言万语也并未说清的《周易》之意、象、言的关系，揭示了治易的正确方法，有拨云见日、拨乱反正之功，乃易学史上不朽之名篇，其智慧之万丈光焰，是谁也掩盖不了的。古人谓王弼《周易注》独冠古今，王弼能扫除汉易，其学孤行隋唐以后，绝非幸至。《周易》的卦爻象系统是人制作的，是人仰观府察，见天下之赜而拟诸形容的产物，其中包含了人关于吉凶之理的认识，这就是“象生于意”。正因为《周易》六十四卦的卦爻象系统中储存着这样的意，故曰：“寻象可以观意”、“夫象者，出意者也”。“夫象者，出意者。言者，明象者也”，此“出”与“明”同义对举，不是说象产生了意，而是说象是表明意的。王弼以后，仍有腐儒坚持讲什么“义理本于象数”的说法，其与王弼氏学理智慧之悬殊，相去何啻霄壤！奇怪的是至今仍有人在花力气去论证后世腐儒这种说法。《系辞传》中确有“观象系辞”的说法，之所以观象而系辞，是因为象中有意。辞和象同是意或曰义理的表达手段，象是表达意的特殊形式的辞，辞是语言化了的象。观象系辞，只是将由象这种特殊语言表达的义理转换成由一般语言来表达。这个转换翻译的过程，并不能改变意和象的关系，没有人对天之道、民之故的吉凶之理的认识，就造不出有《周易》六十四卦系统这样功用的象。如果仅就观象系辞这个环节而言，说“辞本于象”，似尚可通，但这不等于说

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 609 页。





“义理本于象数”。混淆“辞”与“义理”两个概念，将观象系辞说成是“义理本象数”，在义理与象数关系上颠倒本末，其原因正是对《周易》之所谓象的本质认识不清。王弼讲“尽意莫若象，尽象莫若言”，对象和言在解读《周易》义理上的作用并无轻视之意，他所主张的只是研究《周易》以明义理为目的，所以说“得意而忘象”、“得象而忘言”。这只是说，得到义理之后，象和言的使命就完成了。这种说法我实在看不出有何不妥，难道研究《周易》最终不是为了搞清其吉凶之理吗？《说卦传》讲“乾，健也；坤，顺也”，这是说乾、坤两卦的性质是什么，故曰“也”。又讲“乾为马，坤为牛”，“乾为首，坤为腹”，“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果”，“坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑”，这说明对乾、坤之性的取象不是固定不变的，故曰“为”。这不是“比喻”是什么？朱熹说“如此，则是《说卦》之作为无所与易，而‘近取诸身，远取诸物’者亦剩语矣”，这种挑剔其实并无道理。“近取诸身，远取之物”，固然说明取象是有根据的，但所谓取象本身不就是为了喻意吗！为了描述乾刚坤柔、乾健坤顺之意才取物取身，乃有诸多比喻。所以王弼说“是故触类可为其象，合意可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟合健，何必乾乃为马”，这正是禅透《说卦传》精神，深得要领之语。后学不能虚心领悟其义，反加讥讪，亦可悲矣！

船山先生尝言，孔子赞易，“以易吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中，而冒天下之道。乃秦既夷之于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其义拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要





诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。”<sup>①</sup> 虽然船山先生并不同意王弼关于“得意忘象”的说法，但先生从大处着眼，指出了王弼之学的贡献就在于扫除了汉人为了占算而旁搜曲引寻找卦象的陋习，端正了易学研究的方向，以探求《周易》的哲理为治易宗旨，自王弼以后，“《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要”。孔子使易学摆脱史巫之术变为真正有思想价值的学术，王弼结束了汉易这一易学史上的逆流，使易学重新回到探究宇宙人生哲理的正确道路上来，其功亦在不朽。

### 三、程颐在易学史上的贡献

程颐是继王弼之后，在易学史上最有影响的人物。清人肯定了王弼的“专于理以谭经”，同时认为：“然王弼所得，乃老庄之理，不尽合于圣人之道，故自《程传》出而弼说又废”。<sup>②</sup> 这种看法不全对。理学家都排击二氏，王弼说易有取于老庄之学，故不被理学家们所推重，这是事实。《程氏易传》既是一部讲易理的著作，同时也是理学的经典之作，故宋明以来实际比王弼易注更流行。不过，说《程传》出而弼学又废，并不准确。事实上王弼对易例的发明，大多被程颐乃至明清的易学所承认并继承，理学家虽然反对以老庄之学来说易，但王弼治易的原则和方法，实际已融入程氏之学。从这个意义上说，程氏易学实际又是对王弼之学的发展。

程氏易学的贡献主要是阐扬了《周易》的哲学本质，明确了“推辞考卦”的基本易学方法。

程颐于其《易传序》开宗明义说：“《易》，变易也，随时变易以从

① 王夫之：《船山遗书》第一卷，北京出版社1999年版，第210页。

② 《周易折中·凡例》，《四库全书》38册，第12页。





道也。其为书，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。圣人之忧后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存，然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦以下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此传所以作也。”<sup>①</sup> 这种说法继承了孔子《易传》的观点，认为《周易》是一部讲思想讲哲学的书，易学的意义在于提高人的德智修养。“《易》，变易也，随时变易以从道也”，是对孔子《易传》关于《周易》哲学思想认识的概括升华，正确揭示了《周易》哲学的本质特征。剥卦《象传》曰：“君子尚消息盈虚，天行也”，损益两卦《象传》曰：“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”。“凡益之道，与时偕行”。艮卦《象传》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”，丰卦《象传》曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”。《系辞传》曰：“易之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。”韩康伯注这段文字时说：“变动贵于适时”，“能循其辞以度其义，原其初以要其终，则唯变所适是其常典也”。<sup>②</sup> 《系辞传》又曰：“神无方而易无体”。韩康伯注曰：“方体者，缘形器者也；神则阴阳不测，易则唯变所适”。<sup>③</sup> 程颐“《易》，变易也，随时变易以从道也”的说法，正是对《易传》有关思想的概括提炼和升华，用精要的语言正确地表述了《周易》一书的性质和《周易》哲学的本质特征。

今天关于《周易》一书是讲变易之道的，或者说变易哲学乃《周易》哲学之精髓的观点，人们已大体达到共识。应该说这种认识的



① 梁韦弦：《程氏易传导读》，齐鲁书社 2003 年版，第 49 页。

② 《王弼集校释》，第 569 页。

③ 《王弼集校释》，第 541 页。



形成正是与历史上程颐这样的思想家的阐释是分不开的,或者说,正是像程颐这样的人与关于《周易》的种种错误思想理论斗争的结果。朱熹提倡易本为卜筮之书说,故极力推崇邵雍的占筮之学。其所著《周易本义》一书,认为邵氏易图最得易理之本,乃列邵雍易图于《本义》卷首。船山先生说:“《本义》绘邵子诸图于卷首,不为释而尽去之。何也?曰,周流六虚,不可为典要,《易》之道,《易》之所以神也,不行而至也,阴阳不测者也。邵子方圆二图,典要也,非周流也,行而至者也”,“天地之化,至精至密。一卉一木,一禽一虫,察于至小者皆以不测,而妙尽其理;或寒或暑,或雨或晴,应以其候者抑不可预测其候。故《易》体之,以使人行法俟命,无时不惧,以受天之祐。故乾坤并建,即继以屯,阴阳始交而难生,险阻在易简之中,示天命之靡常也。泰而旋否,剥而旋复,有恒而遁,明已夷而可闲有家,神之格不可度,而矧可射也?故曰,百物不废,惧以终始。君子之学《易》,学此焉耳;有疑而以问,问此焉耳,固法象自然必有之变化也。邵子之图,如织如绘,如钉如砌,以意计揣度,域大化于规圆矩方之中。尝试博览于天地之间,何者而相肖也?且君子之有作也,以显天道,即以昭人道,使崇德而广业焉。如邵子之图,一切皆自然排比,乘除增减,不可推移,则亦何用勤勤于德业为邪?疏节阔目,一览而尽,天地之设施,圣人之所不敢言,而言之如数家珍,此术数家举万事万理而归之前定,使人无惧而听其自始自终之术也。将无为偷安而不知命者之劝邪?”<sup>①</sup>读了船山先生对邵雍易学的批评,可以帮助我们理解程颐对《周易》哲学本质之阐扬的意义。程、邵二人同时,同里而居,并为所谓北宋五子中人,都是有影响的学术人物。程氏讲“易变易也,随时变易以从道也”,显然与邵雍这种把《周易》变易之道模式化,沦于命定论

<sup>①</sup> 《船山遗书》第一卷,第216~221页。





的学问是对立的,两者的社会效应是不同的。以易为“随时变易以从道”之学,教人探求事物之变化法则,从而崇德广业。把《周易》之学视为一种反映事物变化之前定公式的学问,本质上就否定了人努力修养德智的意义,《周易》之学就变成了算命的工具。

程颐在解易方法上最重要的贡献,我看就是强调“辞”的重要性,主张“推辞考卦”,以“得于辞”为学习和研究《周易》的基本方法。对于程氏易学方法,过去也有专家做过细致的研究,但没有看到以辞解易是程氏易学的基本方法,实际是未得要领。

程颐于其《易传序》中说:“易有圣人之道四焉:‘以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。’吉凶消长之理,进退存亡之道,备于辞。推辞考卦,可以知变,象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。得于辞,不达其意者有之矣;未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间。观其会通以行其典礼,则辞无所不备。故善学者。求言必自近。易于近者,非知言者也。予所传者辞也。”<sup>①</sup>程颐这种说法表明,他明确认为,“推辞考卦”、“得于辞”,“达于辞”是学习研究《周易》最基本最主要的方法,即以辞为根本依据,依靠辞来搞清《周易》的吉凶之理,得其意而知其象占。我认为程氏此意深得先秦儒家《易传》之神髓,发展了王弼义理义学的方法,使义理易学方法有了一种简要明确的表述。可以说,程氏此主张看似简,其实是拨开了易学史上关于治易方法的种种迷雾,可使学者避免歧路亡羊之失,实乃学易研易之真谛。

程颐说“吉凶消长之理,进退存亡之道,备于辞,”这种说法是对孔子《易传》有关说法的提炼与概括,是符合《周易》经文实际的。《系辞传》云:“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”,“是故君子所居而



① 梁韦弦:《程氏易传导读》,齐鲁书社 2003 年版,第 49 页。

安者，易之序也；所以乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，“易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也”，“子曰：‘书不尽言，言不尽意’。然则圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽义，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言’”，“易之为书，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣”。这里的“系辞焉而明吉凶”、“系辞焉，所以告也”、“系辞焉以尽其言”，是说卦爻象的吉凶意义是靠“辞”来说明的，没有“辞”就难以知晓卦爻象要说的是什么。所以，《易大传》屡言观象玩辞。“亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣”，是说通过仔细阅读体会卦爻辞，对卦爻之吉凶道理即可理解过半了。程颐说“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞，”正是对《易大传》这些思想的提炼概括。所谓“得于辞，不达其意者有矣，未有不达于辞而能通其意者”，是说不达于辞，就不能搞清《周易》经文要说的是什么。从这些说法来看，程氏认为“辞”对于学习和研究《周易》来说是第一位重要的，达于辞乃学习和研究《周易》的根本途径，故他明确郑重宣布：“余所传者辞也”。如何看程氏这种关于易学方法的主张？人类知识的表达，主要需借助于语言，这是一个简单的事实。就《周易》而言，其卦爻体系是一套特殊的表达知识的系统，这种系统如果不转换成语言，事实上人们是几乎无法知晓的。所以，如果没有“辞”包括相当于“辞”的口头语言对卦爻象系统加以说明，人们就无法理解卦爻的象义。因此，程颐说“未有不达于辞而能通其意者”，将“辞”视为学易研易最基本的依据，这是正确的。程氏这种思想，实际也是对王弼“尽象莫若言”、“象以言著”这些看法的发展，明确地提出了以“达辞”为治易的根本方法。程氏所说的“辞”，就是王氏所讲的“言”。《易传》



所谓“观象系辞”，只是说将卦爻象换转成“言”，这并不是说“意生于象”，“言”、“辞”是“意”的载体，故程氏曰“达辞”以“通意”，“辞”与“意”不是等同的概念。时至今日，乃竟有专门研究《周易》的人，将“观象系辞”一语作为理义本于象数的论据，全然不去考虑象是由人制作出来的，是人“意”的产物，殊为可笑。

在治易方法上，自古以来象数学专家们即鼓吹“象”的重要，轻视辞的作用。对此船山先生在批评朱熹时说：“何至于《易》前引旷古无征之伏羲以为之图说，后则有八宫、世应、飞神、伏神、六龙、六亲、纳甲之邪说，公然登之圣经之列而不知忌禅？为圣人之徒者，何其诬也！以康节之先天，安排巧妙，且不足以与于天地运行之变化，况八宫、世应之陋术哉！乾之变穷于剥，何以反下而为晋？又全反其所已变而为大有？无可奈何，而为游魂、归魂之说以文之。何以游？何以归也？无能言其故也，穷斯遁也。其以五行割裂而配以八卦也，坎、离何以专水、火，而木、金、土兼摄二卦？乾、坤为变化之本原，而使与兑、艮伍，以分金、土之半，坤、艮沓不相及而使同司土政，皆灭理逆天之说耳。至于纳甲取象于月魄之死生，本出于魏伯阳修炼之小数，而下游为房中妖淫之技，其惑道诬民，岂但元经之于《春秋》，绵蕞之于《三礼》哉！非圣无法，而小人趋利避害，乐奉之以为侥幸之媒。刘燾氏，儒者也，为之说曰：‘辞与事不相应，吉凶何自决？盖人于辞上会者浅，于上象上会者深；文王、周公之辞虽以明卦，然辞之所该终有限，故有时而不应。’其非圣无法以崇邪说也，甚矣！二圣之辞有限，而鬻术者推测之小慧无穷乎？”“怙恶不肖者，不能如穆姜之自反以悔其渎而不告，乃归咎于文王、周公之辞有限而不足以尽象，悍而愚不可殒矣。揣其意，不过欲伸康节观梅之术与京房世应、火珠林禄马贵合刑杀之邪妄，以毁圣人而已。孔子曰：‘所乐而玩者，《易》之辞也。’篇内推广辞中之精义



以旁通之。”<sup>①</sup> 船山先生之见，可谓洞彻明悉，不仅切中要害地揭露了象数家所造八宫纳甲诸术之荒诞无据，并且一针见血地指出，象数家之所以造出这些东西而不满于“辞”的意义，本质上是因为“辞”限制了他们为了占算而牵强附会任意穿凿，这些东西可以为他们占算寻找出所需要的象。可见，易学史上义理派学者重视以辞解易与象数家强调以象为本，这种分歧的实质，还是将《周易》作为一种讲思想的学问来研究或作为占筮术来研究的问题。船山先生自言其《周易内传》“篇内推广辞中之精义以旁通之”，所采用的方法也正是程颐所讲的以辞通意的方法。

朱熹虽力主易本为卜筮之书，并且这种说法在易学史上亦造成了深远的消极影响，但朱熹毕竟是理学家，要传的是孔子儒学。朱熹强调易本为卜筮之书，细揣其意，可能也是想由占筮术本义来探求《周易》的原始义理，但事实证明，朱熹并没有获得成功，或者说，他并没有提供比程颐《易传》更好的东西。在完成《周易本义》几年之后，他曾说：“《易》之为书，更历三圣，而制作不同。若庖羲氏之象，文王之辞，皆以卜筮为教，而其法则易。至于孔子赞之，则又一以理为教，而不专于卜筮。秦汉以来，考象辞者泥于象数，而不得其弘通简易之法。谈义理者论于空寂，而不合乎仁义中正之归。求因时立教，以承三圣，不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。”<sup>②</sup> 朱熹这种说法，实际上是肯定了《程氏易传》代表了宋易的最高水平，也是易学史上以儒家思想观点解易的义理易学的颠峰。

归结起来，孔子、王弼、程颐，是古代易学史上的三座里程碑。孔子把《周易》当做讲思想的书来研究，使之摆脱了史巫之术而真正成为有益世道人心的学术；王弼结束了沦为方术的汉易象

① 《船山遗书》第一卷，第216～221页。

② 《晦庵集》卷八十一《书伊川先生易传版本后》，《四库全书》1145册，第687页。



数学的统治,使易学重新回到探求宇宙人生哲理的正确道路上来;程颐以其《易传》创作的实践,完善了义理易学研究的理论,并创造了义理易学研究的巅峰。正是由于历史上这些伟大思想家的努力,易学才能成为一门体现中华民族伟大智慧和健康人文精神的学术。我们今天的易学研究,应该沿着这些古贤开辟的道路,使《周易》的学术在新的时代得到更高境界的升华。历史已经证明,孟喜、京房、虞翻、邵雍的那种治易路径对人们的精神生活和社会生活是无益的。现在仍有一些学者,总是喜欢将朱熹易本为卜筮之书的说法当口头禅,并热衷于表彰汉易。这种做法的问题就在于没有看到自孔子《易传》诞生以后,易学这门学问,实际主要的应该是关于《周易》思想的学问,包括关于人们以《周易》为基础所阐发的思想的学问,而不是关于《周易》原始占筮术的学问。况且,汉易所讲的什么卦气、纳甲之类,本就不是《周易》的原始占筮术。作为易学史的研究,当然应该研究汉易,但要尊重事实。有些学者一方面热衷于从什么卦气、纳甲、卦变中寻找天人合一或辩证法思想,一方面对于真正讲哲学的王弼、程颐之学却又批评说不合《周易》卜筮本义。甚至,见孔子《易传》中没有汉易那套东西,就想证明汉易这套东西可能是比孔子易学更早的“古义”。如此研究易学史倒底想说明什么?







## 附：业师金景芳的易学

吉林大学金景芳教授是我学习中国古代史时的博士导师。先生 1902 年出生于辽宁义县，今已行年九十有九，可谓真正的世纪老人。先生一生致力于中国古史与中国传统思想文化的研究和教学工作，学而不厌，诲人不倦，对祖国文化教育事业做出了不可磨灭的贡献。

先生于古史研究领域的著述《古史论集》、《论井制度》和《中国奴隶社会史》系统地解决了长期以来在中国古史研究中不能正确解决的很多重要的实际问题与相关的重大理论问题，奠定了先生于二十世纪中国古史研究学术史上不可动摇的地位。先生是一位杰出的史学家，更是一位杰出的易学家。先生有关易学的著作有：《易通》（1945 年商务印书馆）<sup>①</sup>、《学易四种》（1987 年吉林文史出版社）、《周易讲座》（1987 年吉林大学出版社）、《周易全解》（1989 年吉林大学出版社）、《〈周易·系辞传〉新编详解》（1998 年辽海出版社）。并另有《周易和老子》、《关于周易研究的若干问题》、《三易思想的产生不在尧前》、《周易的两个问题》、《论孔老易学思想》等论文发表。此外，在《孔子新传》、《知止老人论学》、《金景芳古史论集》及《中国古代思想的渊源》、《中国奴隶社会诞生和上升时期的思想》、《孔子的这一份珍贵遗产——六经》等先生的许多著述中，对易学亦颇多论述。先生弱龄学易，壮岁有成，晚年钻之弥深，识

---

① 是书为 1993 年底先生流亡于四川时在自流井静宁寺之东北中学写成，1941 年获当时教育部学术奖励，1945 年由商务印书馆出版，后编入《学易四种》。





见精卓。《周易讲座》、《周易全解》都是先生八十五岁以后的著作，而《〈周易系辞传〉新编详解》则是先生九十六岁高龄时的著述。先生的易学内容宏富，特色鲜明，形成了自己系统的观点和学术风格，故我们称之为“金景芳易学”是名实相符的，绝非出于学生之偏爱。

先生治易继承了孔子《易传》开创的探求义理的学风，而因先生有着深厚的理论修养和精熟的传统经学修养，并对中国先秦时期的社会历史和文化有着自己的真知卓见，故先生对《周易》经传义理的发明，不仅超越了如王弼、程颐诸古贤，可以说，也当之无愧地代表了二十世纪义理易学的水平。所以，今天当我们回顾百年来的易学研究，研究二十世纪的易学著作和人物的时候，就不能不谈到先生和他的易学。

先生一直坚持认为《周易》是一部讲思想的书，它的价值在它所讲的思想，而卜筮不过是它的躯壳。早在三十年代先生写作《易通》时就指出，先哲作《易》之目的是讲“天之道”与“民之故”，它是一部讲自然法则与社会法则的书。并且，《易通》中已有《周易与唯物辩证法》的专章，论述了《周易》中的辩证法思想。先生发表于五十年代的论文《易论》则进一步回答了卜筮既是一种原始宗教为什么会产生哲学的问题，同时也进一步论述了《周易》中包含的对立统一规律和量变质变规律的思想。1984年发表的《说易》指出，《易传》将蓍与卦视为“神物”，在于这个神物背后贮藏着关于“天之道”与“民之故”的高深知识，作《易经》和作《易传》的人都不相信蓍卦有灵，可以前知，他们是利用蓍卦以神道设教。

众所周知，自古以来治易大体分为两途，一是所谓象数之学，一是所谓义理之学。前者如汉人易学所讲的卦气、纳甲、爻辰之说及宋儒一些人所讲的河洛图书之学是最有代表性的。河洛图书之学主要是想寻找可以预解未来的象数公式，故本质上与汉易是一



致的,实际都是将《周易》做为卜筮之书来研究。后者以魏王弼之《易注》、宋儒程颐之《易传》、张载之《易说》及明清之际王夫之的《周易外传》等为代表,以研究《周易》包含的有关宇宙人生的哲理为治学宗旨。先生为其所著之《周易全解》作序时曾明确说他对《周易》的解说是恪遵孔子《易大传》所开辟的道路,这就是虽不否认《周易》是卜筮之书,着眼点却不在卜筮,而在于它内部所蕴藏的思想,说得明白些,就是我们不应宣传迷信,只应宣传真理。二十世纪八十年代以来,社会上求卜占卦之风日盛,冒充学术研究的卜筮易学之书充斥于肆,改头换面的河洛图书之学振振有词地用一些似是而非的谰言混淆科学规律与神秘主义诡说的界限。这些东西对于我们民族精神文明乃至社会进步的消极影响是不容低估的。只有充分认识到这一现实的存在,我们才能真正理解先生作为一位历史学家、思想史专家反复强调正确理解《周易》一书的性质和提倡义理之学的深意。马王堆帛书之《要篇》记载:子贡曾问孔子“夫子亦信其筮乎?”孔子的回答是“吾观其德义耳。吾与史巫同途而殊归”。先生晚年方见子此语,而一生治《易》所孜孜以求者,亦正此意,这恰用得上宋明学者的一句话:千古上下同此一心。

在《易通》中,先生就曾以《系辞传》之“易有太极”章的说法及《周易》六十四卦的排列方式等为例说明《周易》中包含的辩证法思想。在《易论》<sup>①</sup>中先生指出,《周易》的哲学成就比之古代希腊哲学家,正如赫拉克里特,恩格斯对由他所表述出来的万物皆动皆变、皆生皆灭的原始朴素但实质上是正确的宇宙观的评价完全适用于《周易》,并论述了“易以道阴阳”之所谓阴阳讲的就是矛盾,“生生之谓易”讲的就是发展。在《周易全解序》中先生进一步阐述了《周易》一书的精华在于它的思想,而其思想主要寓于六十四卦

<sup>①</sup> 原分为上下篇,发表于东北人民大学文科学报 1955 年第 2 期和 1956 年第 1 期,后收入《学易四种》。





结构之中的观点。认为《周易》作者事实上是利用六十四卦结构来反映他的世界观，而用为首的乾坤两卦代表天地，这就是《序卦传》说的“有天地，然后万物生焉”。《系辞传》“乾坤其《易》之蕴耶！乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”等说法，说明了乾坤是一个矛盾统一体，由这个矛盾统一体的变化发展而产生了六十四卦，六十四卦的排列，每两卦不反则对，结合《序卦传》的解说来看，这种变化发展是有规律的。将六十四卦作为一个发展过程来看，开始时，乾纯阳，坤纯阴，最不平衡。当发展到既济，则六爻刚柔正而位当，即达到平衡。乾坤之变化发展，本来由于不平衡，一旦达到平衡，即“乾坤毁则无以见易”了，矛盾既已解决，就再也看不到变化发展了。《杂卦传》说“既济定也”，说的就是这个问题。但是，“几乎息”实际又是说没有息，只是象息罢了。象息是指既济，没有息是指未济。《序卦传》说“物不可穷，故受之以未济终焉”，正是说明未济是没有息。从乾坤到既济未济只是完成一个大的发展阶段，发展变化是永无终止的。《周易全解》一书对《周易》的哲学思想做了许多如此细微的分析。

先生晚年所作《〈周易·系辞传〉新编详解》认识又有新发展。认为《周易》一书是用辩证法理论写成的，是周文王针对殷王朝的指导思想《归藏》写成的。文王被囚羑里之前，思想还是“三分天下有其二，以服事殷”，被囚羑里思想发生了根本性的变化，以推翻商王朝的统治为目标，于是创造了《周易》这样一种新的思想来取代反映殷商指导思想的《归藏》。在改造《归藏》为《周易》的过程中，周文王不知不觉地创造了辩证法。先生认为《周易》辩证法的核心，即对立统一。《系辞传》所说“《易》与天地准”一句，正说明《周易》辩证法以乾坤哲学为基本。《周易》六十四卦为首的乾坤两卦固然是“与天地准”，而其余六十二卦，屯卦是“刚柔始交”，既济是“刚柔正而位当”，讲的都是刚柔亦即乾坤的相交变化。既然屯卦



是乾坤始交,那六十二卦就是乾坤相交的结果。六十二卦的序列实质是乾坤相交的过程,应包括在乾坤两卦的范围内。乾坤就是天地,故《系辞传》乃云:“《易》与天地准”。“《易》与天地准”,讲的是天地之既对立又统一,这是《周易》辩证法的核心。先生又据泰、否等卦之《彖传》说明了《周易》所讲的辩证法不是强调对立而是强调统一的特点。此外,《系辞下传》中有这样三处文字,向来不易理解。一是:“吉凶者,贞胜者也。天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也。天下之动,贞夫一者也。”二是:“易曰:‘憧憧往来,朋从尔思。’子曰:‘天下何思何虑?日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信也。屈信相感而利生焉。’”三是“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。《易》曰‘三人行则损一人,一人行则得其友。’言致一也。”先生认为此三处传文都是讲的辩证法的合二而一,亦即强调对立统一之统一的一面,而且都由合二而一的具体实例抽象出合二而一的一般理论。先生说,吉凶是二,胜是一;天地是二,观是一;日月是二,明是一;寒暑是二,岁是一;往来是二,利是一;天地是二,醇是一;男女是二,生是一。这些是合二而一的具体实例。“天下之动,贞夫一者也”,“天下同归而殊涂,一致而百虑”,“三人行则损一人,一人行则得其友。言致一也。”这几句话是由合二而一的实例抽象出来的合二而一的一般性理论。辩证法一分为二,合二而一这两个命题互为前提,密不可分。《周易》重视合二而一,一分为二即寓于合二而一之中。

在一般人看来,先生的这些说法是不是有些抬高了《周易》的思想水平呢?我认为这是一个很重要的问题,这个问题的意义超出了它本身,很值得思考。

著名哲学家高青海教授评价先生的易学说:“金老经过多年思考和研究得出的认识是:‘《周易》一书是用辩证法的理论写成的,



它所体现的是事物深层既对立又统一的辩证法本性；《易》与天地准，讲三才，讲天地人，实际目的在人身上。’我认为这些看法很精辟，都是对的。”“我们通常讲‘辩证法是关于自然、社会和思维的运动发展的普遍规律’理论，这里的‘规律’与科学理解的规律并不完全相同。科学的规律属于事物的自在客观本性，辩证法的规律虽然也根源于事物的本性，但它同人的认识和活动的实践本性又是密切相关的。所说‘普遍’于自然、社会和思维的普遍含义，就其实质来说乃指‘贯穿、沟通、融合、结合’的意思，并非指自然、社会、思维共性的简单抽象。因为人性与物性不同，所以才需要理论去沟通，以便在人的实践行为中达到二者的一致和融合，即所谓‘弥纶天地之道’。这是人的行为宗旨，同时也就是辩证法理论的根本意义。辩证法所以那样看重‘对立而又统一’这个思想，在我看来要旨也正在于此。”“所以‘辩证法’问题主要不是个科学知识问题，而是一种理论思想问题，有无辩证法不在于辩证法的名称，应该主要看人如何对待自己和世界的思想关系和行为态度。辩证法可以说本质上是作为‘人’自觉了的本能思维方式和行为方式，当着人已意识到自己为人，并试图要用人的眼光看待自己，对待世界，开始追求人的生活 and 行为方式之时，不论东方或西方，都会产生出辩证法理论来。西方古代希腊的哲学家公认多数都具有自发辩证法思想，人们承认他们有辩证法并不是根据他们最早使用了辩证法名称，赫拉克利特被称为‘古代辩证法的奠基人’，其实那时他根本还不知道‘辩证法’为何物。辩证法一词是他之后的柏拉图创立的，而且它的最初含义与我们现在理解的‘辩证法’也大不相同。所以说‘《易》经是用辩证法理论写成的’，我看不出有何不妥，希腊人说为什么中国人就不可以？问题应该看它实际上是有还是没有，这才是实事求是的态度。”高先生指出：“中国作为古老文明的大国，赋有丰富的辩证法思想传统，我们不能不承认，对于这方面的



思想资源过去我们开拓得很不够。这里的原因有多方面,其中‘思想障碍’不能不认为是一个重要因素。我们往往局限于辩证法、哲学名称、词语而遮蔽了它的特有内容和实质,对《周易》的认识状况就说明了这一点。我认为金景芳先生以辩证法解《易》是做了一件极为重要的开拓性工作,它会在未来的思想史上结出丰厚的硕果。”<sup>①</sup>高青海先生作为一位有自己深刻思想的哲学家对金先生阐扬《周易》之辩证法给予的肯定是有其深意的。据我的理解,金先生的易学不仅有揭示出《周易》作为具有东方品格的以天道论人道、天地人一体的哲学是人类哲学思想发源之东方摇篮的意义,更有着学术上解放思想的意义。中国漫长的封建社会形成的经学思维方式、中国近百年殖民地半殖民地的屈辱历史、以文化大革命为代表的左的思想和猖獗的教条主义,给中国知识分子的脑子留下了带有后遗症的伤痕,谈问题缺少权威说得凡人也说得的精神,缺少外国人说中国人为何就说不出的精神,缺少应该看事实到底是如何的精神。先生的易学研究正表现出这种缺少的精神。

先生的易学不仅揭示了《周易》的哲理,也注意到其中所反映的社会政治思想和伦理观念。先生于《周易全解序》中曾指出:《周易》、《归藏》二书,从“其经卦皆八,其别皆六十有四”来看,是相同的。然而别卦之卦序,《归藏》首坤次乾,《周易》首乾次坤,二者却恰恰相反。这绝非偶然,实反映了殷周二代政治思想上有重大的差别。例如《史记·梁孝王世家》褚先生补记有这样一段文字:窦太后和汉景帝说“吾闻殷道亲亲,周道尊尊,其义一也”。袁盎等解释说“殷道亲亲者立弟,周道尊尊者立子……周道太子死立嫡孙,殷道太子死立其弟”。将这种说法与《礼记·表记》所说“母亲而不尊,父尊而不亲”的说法结合起来看,我们可以知道“殷道亲亲”是重母

① 以上见《〈周易·系辞传〉新编详解》之《高青海序》。



统，“周道尊尊”是重父统。唯其重母统，故殷易首坤次乾，唯其重父统，故《周易》首乾次坤。亲亲重母，反映母权制残余的存在，尊尊重父，反映父权制已完全确立。《周易》首乾次坤是周人君尊臣卑、父尊子卑、夫尊妇卑思想的集中反映。《礼记·礼运》记孔子语曰：“我欲观夏道，是故之杞，吾得夏时焉；我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾是以观之。”孔子所得《坤乾》即殷易《归藏》，孔子用以观殷道，足见其中蕴藏着殷商一代的哲学思想或政治方面的特点。《坤乾》与《周易》的上述不同，正是殷周社会思想不同的反映。

先生于其所作《易论》、《论孔老易学思想》<sup>①</sup> 两文中还指出，殷道亲亲，重母统，多朴仁，残存有氏族社会之遗意，表现为哲学思想则为《坤乾》的首坤次乾，这是老子思想的渊源。《老子》其书每言“万物之母”，“而贵食母”，“有国之母”，“既得其母，以知其子，既知其子，复守其母”，“天下有始，以为天下母”，《吕氏春秋·不二》说“老子贵柔”，这些都表明老子的重母和尚柔。《老子》一书的思想主张无为，崇尚自然，反对仁义、慧智、巧利，向往小国寡民，正是受《坤乾》保留之原始社会观念的影响的反映。周道尊尊，重父统，多义节，是文明社会发育成熟，或者说是全盛时期奴隶社会意识的反映，其表现于哲学思想则为《周易》的首乾次坤，这是孔子思想形成的基础。《易传》兼言乾坤而尚刚健，《论语》父母并称而重父子，孔子主张仁义礼乐刑政，崇尚的正是《周易》所蕴含之周道。先生还认为《坤乾》之占七八不变爻，《周易》之占九六变爻这种不同实代表两种思想方法，这两种思想方法于《老子》与《易传》中都可得到说明。“反者道之动，弱者道之用”，是《老子》五千言之精义。反者道之动，是符合辩证法的，弱者道之用是形而上学的，老子讲“抱



① 1995年8月发表于台湾东海大学《中国文化月刊》，后收入1989年东北师范大学出版社出版的《知止老人论学》。



一”、“抱朴”、“执古之道以御今之有”，《汉书·艺文志》叙道家曰：“秉要执本，清虚以自守，卑弱自持”，都是讲无为的，讲不变的。《坤乾》之占七八不变爻其意大抵如此。而《系辞传》曰：“吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也”，“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业”，《易传》讲的“趋时”、“化裁”、有所作为之义即《周易》占变爻之意义。

先生由《归藏》即《坤乾》与《周易》首坤次乾与首乾次坤之变化，看到老子与孔子思想之所自从出的不同，看到了“殷道亲亲”与“周道尊尊”之不同实反映了殷周二代意识形态与政治制度发育成熟程度的差别，反映出了商周社会重大历史变革的内容，为我们提供了认识商周社会变革的一把钥匙。如此研究《周易》的历史内涵和历史价值，正体现了先生作为一位史学家独具的慧眼。

先生的易学以义理著称于世，而先生的易学研究又不限于此。可以说，先生仅于《周易》经传所做的考释工作，已足以卓然成家。

先生指出：传本《系辞传》讲筮法那段文字有脱文，长期以来得不到更正，而自京房、马融、荀爽、郑玄、姚信、董遇及至朱熹，都将“大衍之数五十”作了非常错误的解释。其实“大衍之数五十”应为“大衍之数五十有五”，下脱“有五”二字。非常明显，上文自“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十，天数五，地数五”至“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”一大段文字，正是为这个“大衍之数”所作的说明，否则，此“五十”为无据，而前面一大段文字为剩语，此必无之事。“其用四十有九”，“五十有五”不全用，是因为全用则“分二”“挂一”“揲四”“归奇”等等以后，得不出七八九六，不能定爻成卦，达不到预期的目的。所以说“其用”，正是由于有不用者在。这完全是出于人为的安排，而朱熹却迷信所谓“河图”，竟说什么“皆出于理势之自然，而非人之知力所能损益也”，朱熹这类说法肯定是错误的。





先生以其对文献之精熟而据文理分析得此结论，后来有先生的两名学生先后从文献中找到前人相同的论断，并以《旧唐书·礼仪志》所载唐高宗就明堂制所下诏书内容为证，说明隋唐之时必有“大衍之数五十有五”的《易传》传本存在，且为官方所本。<sup>①</sup>先生的观点早于1939年写《易通》时就已阐明，此后于《易论》、《说易》、《周易讲座》中反复论证，我的几位同门师兄又穷索古书考辨证明，然而时至今日海内之谈《易》者仍延续先儒之误说如故，传统经学学风之顽疾亦于此可见矣！

《说卦传》自古以来学者皆以为难以解索。先生经过研究，认为《说卦传》并非只讲《周易》，又有《归藏》、《连山》二易之遗说存焉。人们只按《周易》读解它，故矛盾重重。先生认为，《归藏》、《连山》二易强调六子，而《周易》则强调乾坤。于万物生成及其发展变化，《连山》、《归藏》二易实际都是认为帝与神在背后起作用。而《周易》则强调乾坤是生成、发展变化之据。这是《周易》与《归藏》、《连山》二易之不同处。<sup>②</sup>

《〈周易·系辞传〉新编详解》之所以称为新编，就是指先生对《系辞传》进行了系统的整理。例如，今通行本《系辞传下》“古者包牺氏之王天下也”至“盖取诸亢”一大段文字，先生认为是后人误增，应予删除。先生还指明了《系辞传》的错简问题。<sup>③</sup>今通行本《说卦传》篇首从“昔者圣人之作《易》也”到“故《易》六位而成章”两段文字，先生认为当依马王堆帛书移入《系辞传》中作为最后两章。今通行本《系辞传下》“古者包牺氏之王天下也”至“盖取诸亢”一大段文字，先生认为是后人误增，应予删除。理由有四：一是既称包



① 见1992年第1期《周易研究》郭鸿林《评宋人陆秉对周易“大衍之数”的解说》及《〈周易·系辞传〉新编详解》第八章。

② 详见《〈周易系辞传〉新编详解》，第170~172页。

③ 见《〈周易系辞传〉新编详解》，第177页。

牺“氏”，就不该再说“王”天下，“王天下”是夏商周三代用语；二是仰观俯察云云是形象思维的方法，与八卦使用的逻辑思维方法不同；三是“盖取诸离”、“盖取诸益”等一系列说法将器物与卦象的关系弄颠颠倒了。所谓观象然后制器是不可能的；四是“《易》穷则变，变则通，通则久”三句话，前两句合乎辩证法而后一句违背辩证法，与《系辞传》总体思想不合。又如，今通行本《系辞传》原文有错简，其中朱熹《周易本义》已根据《汉书·律历志》的引文做了更正，将原在《系辞传》上第十章首句的“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”以“天数五，地数五”至“此所以成变化而行鬼神也”，并移到“大衍之数”至“再扚而后挂”的前面。先生认为还应该把“是故四营而成易，十有八变而卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣”前移，与“五岁再闰，故再扚而后挂”相衔接；而把“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日，二篇之策万有一千五百二十，当万物数也”移到后面。又如，今通行本《系辞传上》有“《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也”，其中“四象”，先生认为当为“爻象”，恐为后人误改所至。先生对《系辞传》所做整理不只这些，此只略举几类而已。

《系辞传》文字杂芜，多繁衍丛脞，观点或自相乖戾，这古人已注意到了。宋欧阳修尝作《易童子问》，以为其非孔子所作，后人亦有以其说为是者，然而却都没做很实在的工作，只是都轻率否定《系辞传》与孔子的关系而已。像先生这样积数十年之深思研究，不避繁难，修葺补阙，去伪存真，竟使传文几近原貌的工作，可以说是前无古人的。这对易学研究发展的意义是不言而喻的。

说到《易传》与孔子的关系，无疑是易学研究中带有根本性的重要问题。关于《易传》的作者，自宋人以后始有异辞，至近代疑古风起，后又经“文革”批孔浪潮，使得问题更加人为的复杂化了。这





个问题先生一直高度重视，1939年写作《易通》时即有《周易与孔子》一章，认为《易传》即便不是孔子手编，也是孔子门人所辑，视为孔子所作未为不可。1984年所作《关于周易的作者问题》<sup>①</sup>分析了《易传》内容构成的四种情况：一部分是孔子以前就有的旧说，被孔子接受下来。一部分是后世好事者窜入，与孔子无关。还有一部分是孔门弟子在平日对孔子讲述所作之记录，应属孔子思想。除此三种情况，其余部分是大量的，当为孔子所作。1995年先生写了《周易的两个问题》<sup>②</sup>一文，对有关《易传》非孔子所作的一系列说法系统地做了认真的分析辨正。比如说，持《易传》非孔子所作说者每言：“《论语》学《易》事，只有‘加我数年五十以学易可以无大过矣’一条。据《鲁论》‘易’字当作‘亦’”。试图证明孔子与《易经》无关，谈不到作《易传》的问题。先生指出，《论语》中明确记有孔子自述“吾十有五而志于学”的话，若从鲁论将此语作“加我数年五十以学，亦可以无大过矣”，则“五十以学”与“十有五而志于学”又是何关系？且为何“五十以学”就可以“无大过矣”，这又是何道理？显然，此语以《古论》所记为准确。对古书简编不同，字有歧异者，应当择善而从。李学勤先生所著《周易经传探源》考明：“《论语·述而》所载孔子自言‘五十以学易’等语，是孔子同《周易》一书直接有关的明证。虽有作‘亦’的异文，实乃晚起，与作‘易’的本子没有平等的价值。我们探讨《周易》与孔子的关系时，可以放心地引用《述而》这一章，不必顾虑种种异说干扰”。金先生关于《易传》构成内容的分析及对否定孔子与《易传》关系诸说的辨正，如非有意固执偏见，则都是能够接受的。

先生始终认为，《周易》经传思想是有内在联系的，是一致的，两者密不可分。孔子作《易传》的贡献，就在于用哲学语言诠释了



① 见《学易四种》。

② 发表于《传统文化与现代化》1995年第1期，后收入《知止老人论学》。



《易经》神秘外衣后的思想,使易学成为哲学。李学勤先生说:“只要我们把《周易》看作儒家经典,那么《易传》可视为理解《周易》的钥匙。”可见,《周易》经传是不可分割的,这是有识学者之共识。马王堆帛书之《要篇》记曰:“夫子老而好《易》,居则在席,行则在橐”,“有古之遗言焉。予非安其用,而乐其辞”,“后世之疑丘者,或以《易》乎?”子贡问曰“夫子亦信其筮乎?”孔子答曰“我观其德义耳。吾与史巫同途而殊归”。帛书之中的类似有关文字不仅证明《史记》关于孔子与《周易》关系记载是不容怀疑的,同时其所述孔子极重《易》之“德义”语,又与《易传》阐发义理的宗旨也正相吻合。没有孔子《易传》,《周易》恐仍沦于史巫之术,其宝贵的思想很难见明于世;否定《易传》与《易经》的内在联系,就否定了《易经》的思想内涵,使之仍等同于史巫之术。李学勤先生认为《易传》是理解《易经》的钥匙,金先生几十年来反复强调《周易》经传是不可分割的,其用意之深远,岂可等闲之。

先生易学之宏深,不是我这一篇文字所能含容的。先生著书讲学以传《易》,要而言之,先生所传者道也,非“小数”也。今世、后世之达人知先生者,其以先生之易学乎!

